المركز القومى للترجمة



آلان روسيّون

الهوية والحداثة

الرحالة المصريون في اليابان

(القرن التاسع عشر - القرن العشرون)

ترجمة: بشير السباعي



لقيَ انتصارُ القوات اليابانية، في عامٍ 1905 على روسيا القيصرية، العدو التاريخي للدولة العثمانية، صدىً مدوّيًا في العالم الإسلامي. فمن جميع الجهات، انكبّ الناسُ على التساؤل محاولين فهم السبب في اجتراء هذه "الأمة الشرقية الصغيرة" على النيل من واحدة من أهم إمبراطوريات ذلك الزمن. وفي بلدانٍ تترقبُ إصلاحات – إيران، تركيا، مصر... – ، وتتعرضُ لمشاريع استعمارية أوروبية، تأخذُ يابانُ مايجي، منذ ذلك الحين، في التشكل كنموذج، وهو ما يسمح أدب الرحلة برصده رصداً متميزاً.

وسرعان ما اكتسبت اليابان شكل الآخرية المطلقة في النظرة ذاتها التي ألقاها عليها من جعلوا منها نموذجًا: فاليابانيون هم أولئك الناس الذين يعبدون بركانًا ويقدِّسون إمبراطورهم ويفضِّلون المحظيات على النساء الفاضلات وينتحرون لأسبابٍ يتعذر فهمها. ومع ذلك، يكفي حذو حذوهم للفوز بتحديثٍ مناسب، تحديث يتألف من الاستعارة مما وصل إليه الغرب دون التنكر للذات. وفيما بعد، بعد جحيم هيروشيما وناجازاكي، الذي يساعد بشكلٍ ما على غفران تجاوزات اليابان الإمبراطورية، تصبح اليابان ذلك البلد الذي تَمَكّنَ من البرهنة على صلاحية نموذجه بإعادة بناء نفسه في أقل من جيلٍ واحدٍ وبوصوله إلى الصف الأول للدول العظمى الصناعية. وبالنسبة إلى المصريين الذين يزورون اليابان، على مدار القرن العشرين، يُعَدُّ هذا البلدُ بمثابة مرآةٍ يحاولون فيها فهمَ أسباب فشل تحديثهم هم، منذ منتصف القرن التاسع عشر، في ظل محمد علي الكبير وخلفائه، ثم في القرن العشرين، في ظل عبد الناصر والسادات ومبارك.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح

الهوية والحداثة

الرحالة المصريون في اليابان

(القرن التاسع عشر- القرن العشرون)

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: رشا إسماعيل

- العدد: 2391
- الهوية والحداثة: الرحالة المصريون في اليابان (القرن التاسع عشر- القرن العشرون)
- آلان روسيّون
- بشير السباعي
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:
Identité et modernité:
Les voyageurs égyptiens au Japon (XIXe - XXe siècle)
Par: Alain Roussillon

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

آلان روسيّون

الهوية والحداثة

الرحالة المصريون في اليابان

(القرن التاسع عشر- القرن العشرون)

ترجمة

بشير السباعي



2014

الـهـويــة والحــداثــة: الـرحــالـة المـصــريـون فى
اليابان. ـ القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٣.
٢٣٢ص؛ ٢٤ سم.
تدمك ٤ ٤٥٤ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ اليابان ـ وصف ورحلات
رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٠٣١/ ٢٠١٣
I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 454 - 4

ديوى ٩١٥,٢

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى، وتعريفه بها. والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

مدخل×

معرفة الآخرين حركة ذهاب وإياب ؛ ومن يكتفي بالهجرة إلـى ثقافة أجنبية يتوقف في منتصف الطريق.

تزفيتان تودوروف،

تقاطع الثقافات××

في تاريخ القرن العشرين الهادر، يمكن للعديد من «الأحداث» أن تتطلع إلـى الفوز بوضعية المدخل أو القطيعة أو التحول أو اللحظة الافتتاحيـة: فهـي نتـائج نهائية لحزمات من السببيات التي نكتشف، **بشكلٍ بَعدي**، أنها متلاقية وأن من شأنها أن لا يعود بوسع شيء أن يكون على نحو ما كان عليه قبلها ؛ فهي تعاقبات زمانية طويلة إلى هذا الحد أو ذاك، لكنها منتهية على أي حال، وتسمح بالتمييز بين **قبـلِ** **وبَعدٍ** يمكن افتراض أنهما كان من شأنهما أن يكونا مختلفين لو كان الحدث الـذي نحن بصدده لم يحدث البتة. وتبعًا للمنظور الذي يتبناه المرء – وتبعًا للحقل الـذي يختاره–، فإن هذا الحدث قد يكون اغتيال فرانسوا – فرديناند الهابسـبورجي أو ثورة أكتوبر أو القضاء على الأسطول الأميركي في پيرل هاربور أو سقوط سور برلين أو الانتخابات المثيرة للجدل والتي أفضت إلى تولّي چورج و. بوش رئاسـة الولايات المتحدة[1]. ومن زاوية ما جرى الاتفاق على تسميته بالعالم «العربـي – الإسلامي»[2]، فمما لا مراء فيه أن بوسعنا الاتفاق على إضفاء صفة «الحـدث»، بين «أحداث» أخرى، على إلغاء الخلافة أو تقسيم فلسطين أو كارثة حرب الأيـام الستة أو اغتيال أنور السادات أو الثورة الإسلامية في إيران أو غزو عراق صـدام حسين للكويت أو اعتداءات ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ في نيويورك وواشنطون أو

× تكرم عدة أشخاص بقراءة هذه الدراسة في مراحل مختلفة من كتابتها وشجعوني على المثابرة في بناء هذا الموضوع غير المرجّح للبحث غير المعرّف. وأنا أشكرهم على ذلك، وخاصة فرانسواز أوبان وچيلبير بوچيه وألبان بنسا وستيفان دودوانيون وكاترين فارحي وإزابيل جرانجو وجليله سباعي وچان – كلود ڤاتان.

×× *Communication*, 43, 1986, p. 22.

الإطاحة بنظام صدام حسين هذا نفسه، في أبريل/ نيسان ٢٠٠٣. ووراء «الحقـائق الواقعية» نفسها، والتي يمكن رصدها بهذا القدر أو ذاك من الدقة أو الموضـوعية، فإن ماله معنى فيما يتعلق بهذا الحدث أو ذاك، هو الأسلوب الذي من شـأن هـذا الحدث أو ذاك أن يكون به موضوعًا لتقييمات متباينة، بل متناقضة، مـن جانـب الأطراف المختلفة المشتركة في وقوعه: فانتصار أحد الطرفين هـو بالضـرورة هزيمة للطرف الآخر، حتى ولو كان بالإمكان أن يختلف الطرفان في تحديـد مـا يمثل انتصارًا أو هزيمة، أو في تحديد من الذي فاز أو خسر بالفعل، فنحن بـإزاء انتصارات وهزائم قابلة دومًا لإعادات التقييم الاسترجاعية، كما يشهد علـى ذلـك مثلاً، تطور الوضع في أفغانستان بعد سقوط نظام طالبان أو تطور الحملة الصليبية الأميركية في العراق، فهُما، عند كتابة هذه السطور، أكثر انعدامًا لليقين مما في أي وقت مضى.

والحال أن الانتصار الساحق الذي أحرزه على روسيا المقدَّسة، في يومي ٢٧ و٢٨ مايو/ أيَّار ١٩٠٥، في مضيق تسوشيما، أسطولٌ ياباني بقيادة الأميرال توجو هايهاشيرو، إنما يندرج، بلا مراء، في عداد هذه الأحداث الكبرى، سواء كان ذلـك من وجهة نظر الدول الغربية، التي أوشكت على استكمال اقتسـامها الاسـتعماري لكوكب الأرض، أم من وجهة نظر اليابان نفسها، التي أكد هذا الانتصارُ وضعيتها الجديدة كمتطلعة إلى اقتسام آسيا: ويكتب باتريك بيلڤير عن هذه الحرب فيقول إنها «أول حرب تستقطب انتباه العالم بأسره»، مشدِّدًا على أنه «بحكم ضخامة القـوات المحاربة وبحكم قوة الأسلحة التدميرية، فإن هذه المواجهة، البرية والبحرية علـى حدٍّ سواء، قد شكَّلت استشرافًا للحرب العالمية الأولى»[٣]. فمنذ استقلال الولايـات المتحدة، لا مراء في أن بوسعنا أن نرى في هذه المواجهة أحـد الأحـداث التـي غيرت بشكل أكثر جذرية الچيوسياسة العالمية على نحو ما كانت هذه الأخيرة قـد تشكلت عليه ضمن منطـق الكشـوف الكبـرى: اختبـار النظـرة إلـى العـالم (*Weltanschauung*) الموروثة من عصر التنوير والتي «تكتشفُ» فيها أوروبا بقيةَ كوكب الأرض شيئًا فشيئًا وتملأ فراغات الخارطة الفلكية لنصف الكرة السـماوية وتفرض «رسالتـ»ـها «التمدينية» على البشر غير الأوروبيين. فمع هذا المفترق التاريخي الذي يترجمه انتصار الجيوش اليابانية، لم يعد الوقت هو وقت التسـاؤل

عن «استعداد اليابانيين لاستيعاب الحضارة الغربية« (...) أو عن قدرتهم على أن يحتازوا «حضارة صاغتها على مدار زمن طويل شعوبُ جنس آخر»[٤]، بل أصبح الوقت، بالنسبة للأوروبيين، هو وقت التساؤل عن مدى صحة ما بدا، منذ هيجل، على أنه أحادية طرف العقل في التاريخ. وقد ترافق مع ذلك انبثاقُ وتعززُ تمثيل، أصبح تدريجيًا من الكليشيهات المبتذلة، لـ«خصوصية» اليابان، ردًا على «المساءلة الجلية للحضارة الغربية التي انطوت عليها الثقافةُ اليابانية دومًا»[٥].

وقد يكون بوسعنا إيراد الكثير والكثير من نقاط فوز ما يبدو، منذئذ، بوصفه **المفارقة اليابانية**: فاليابان هي ذلك البلد الذي احتاز بالشكل الأكثر تواصلاً المنجزات الأكثر إثارة بين منجزات التمدن المادي الأوروبي لكي يستخدمها، بالشكل الأكثر جذرية، ضد الغرب نفسه ؛ واليابان هي ذلك البلد الذي يجمع «في آن واحد بين بساطة قديمة، وثنية، ودرجة عالية من التمدن»[٦] ؛ واليابان هي ذلك البلد الذي تمكن من أن يبقى مخلصًا لنفسه، غير مُصَاب بخدش، وهو يتحول رأسًا على عقب، بسيرٍ حثيث، وبفضل هذا التحول نفسه ... وليس أبسط هذه المفارقات، بالنسبة لما يخص هدف هذا البحث، هو استعداد مراقبي [اليابان] لجعلها نموذجًا يُحتذى في الحركة عينها التي يؤكدون فيها على فرادتها التامة، إذ يكتب دونيز براهيمي، محاولاً تعريف الأساس المشترك المكوِّن لما يسميه بـ«الروح اليابانية»: «الآخرية، وإن كان دون غرابة أو شذوذ، إثبات أن هناك منطقًا آخرَ، يحكم تطور مجتمع قائم بالفعل لما فيه أعظم فائدة له»[٧].

وفي العالم العثماني، وفي العالم الإسلامي بشكل أوسع، كان لانتصار جيوش الميكادو[٨] فعل الرعد في سماء ليست أقل صفاءً: أَلَم تكن روسيا المهزومة تبدو، في قلب «المسألة الشرقية»، بوصفها العدو الأَلَدَّ والأخطر للباب العالي، العدو الذي وجدت المواجهة ضده مع الدول العظمى ترجمتها على النحو الأكثر فورية في خسائر ترابية له في آسيا الوسطى أو في القوقاز أو في البلقان؟ وعلى مستوى التحالفات، فبحكم المعاهدة الأنجلو – يابانية لعام ١٩٠٢، من جهة، وبحكم المعاهدة التي عقدها الباب العالي مع ألمانيا، من الجهة الأخرى، كان اليابانيون والعثمانيون ينتمون إلى معسكرين متنافسين، والحال أن نظام التحالفات هذا هو ما وضعه الانتصارُ الياباني للتوِّ على المحك، إذ كان، إن جاز التعبير، بمثابة مفصل بين

«المسألة الشرقية» و«مسألة الشرق الأقصى». فالمعاهدة الأنجلو – يابانية، الموجَّهة على نحو واضح ضد روسيا، قد خدمت المصالح العثمانية بإسهامها في احتواء أطماع روسيا. إلا أنه، في الوقت نفسه، شَكَّلت النشاطيةُ البريطانيةُ في الشرق الأدنى، خاصة في مصر، المحتلة منذ عام ١٨٨٢، وفي البلقان، تهديدًا مباشرًا لسيطرة الباب العالي على ما شَكَّل قلبَ إمبراطوريته. والحال أن الوفاق الودي، المعقود في عام ١٩٠٤ بين فرنسا وبريطانيا العظمى، العام نفسه الذي تبدأ فيه الاشتباكات الحربية الروسية – اليابانية، قد أنجز ما كانت السلطات العثمانية تعتبره تطويقًا منسقًا لأراضيها[٩].

ومن هنا أهمية أن يتقارب العثمانيون مع بلاد الشمس المشرقة. وحتى انتصار اليابان في مضيق تسوشيما، كانت الصلات بين اليابان والباب العالي لا تزال محدودة، إذ كانت متباعدة وعَرَضية في آن واحد، لاسيما أن «رأي يابان المايجي في الشرقِ الأدنى والعالم الإسلامي كان نقديًّا وسلبيًّا بشكل عام، فهو نتاج فرعي للبرنامج الحداثي لجيل المايجي الحامل لرؤية غربية النزعة»[١٠]. وإلى ذلك الحين، كما يشدِّدُ على ذلك سلچوق إسينبل، نجد أن اهتمام اليابانيين بالنظام العثماني، بعيدًا عن أن يَنْصَبَّ على تاريخ ودين الإسلام – الذي اعتبره أحدُ الفاعلين الرئيسيين في التحديث الياباني، إنوي كوواشي، وزيرُ ومُصلحُ النظام التعليمي وأحد محرري دستور المايچي، «دينًا يُعَدُّ في بعض جوانبه غير متمدن ولا يمكنه تقديم الكثير لطموحات اليابانيين الحداثية»[١١]–، قد تركز من حيث الجوهر على الامتيازات والمعاهدات التجارية الأخرى التي فرضتها الدول العظمى الأوروبية على الباب العالي. فمن جهة، نجد أن اليابان، المعرَّضة هي نفسها لضغوط تجارية غربية، قد أرسلت عدة رُسل للوقوف على الأسلوب الذي جرى به تطبيق هذه المعاهدات غير المتكافئة – والتي كان يجري الالتفاف عليها عند الضرورة–، وللوقوف خاصة على السلطات خارج الترابية التي فرضها نظامُ الامتيازات على العثمانيين. ومن الجهة الأخرى، لم يكن الباب العالي عازمًا البتة على منح اليابان، المهتمة بالدرجة الأولى بتأكيد مكانتها كدولة عظمى، البنود التجارية نفسها التي انتزعها الأوروبيون والتي كانت اليابان تريد بالفعل الحصول عليها، وهو ما ترتب عليه فشل جميع المحاولات الرامية إلى عقد معاهدة تجارة وصداقة بين الدولتين[١٢].

ولا مراء البتة في أن الحماسة التي أثارها انتصار اليابان في صفوف الرأي العام الإسلامي، وهي حماسةٌ سرعان ما رصدتها سلطاتُ المايچي، لم يكن من شأنها إلاَّ أن تسهم في تزايد الاهتمام بالإمبراطورية العثمانية، وهو اهتمام لن يتأخر، على الجانب الياباني، عن أن يجد امتدادًا له في الركن الإسلامي لـ«السياسة الآسيوية» - تأكيد «رسالة تمدينية» من جانب اليابان في آسيا، مزاحمةً للرسالات التمدينية التي ادعتها لنفسها الدول العظمى الغربية في أركان الكوكبِ الأربعة- والتي قام بها الجيل الثاني للمايچي اعتمادًا على سياسة التوسع الإمبراطورية في المحيط الهادئ. «في سياق النزعة الآسيوية والإمبريالية اليابانية، انكب اليابانيون على اعتبار العلاقات مع العثمانيين عنصرًا في لعبة كبرى تهدف إلى تجنيد متعاطفين ومتعاونين بين صفوف المسلمين القابلين لمساندة قضية الإمبراطورية اليابانية. فالعالم العثماني لم يُعد يُنظَرُ إليه فقط بوصفه بيئة جيدة للتعاون من أجل الاعتبارات الجلية المتمثلة في العداوة المشتركة حيال روسيا، مُنَافِسته التقليدية، بل إن السلطات اليابانية كانت تتطلع إلى «استخدام» العالم العثماني كساحة قد يمكنها عقد صلات فيها مع المسلمين المنخرطين في الحقل السياسي في روسيا ومصر وشبه الجزيرة العربية والذين كان من المعتاد الدخول في اتصال بهم انطلاقًا من اسطنبول، أحد المراكز الرئيسية للنشاطية الفكرية والسياسية للمسلمين، وذلك بهدف دعم مصالح الإمبراطورية اليابانية»(١٣). وهذه قصة أخرى، مازال يتعين إلى حد بعيد كتابتها، سواء من جانبها الياباني أو من جانبها العثماني، وهي قصة لعبت فيها الاستخبارات اليابانية النشيطة الأدوار الأولى، وذلك بالنظر إلى أن اليابان لم يكن بها تراث استشراقي رصين طويل العمر فيما يتعلق بالإسلام أو بالعالم العربي، خلافًا لما كانت عليه الحال في فرنسا أو في بريطانيا العظمى أو في ألمانيا(١٤).

وفي العالم العثماني، وفي مجمل العالم الإسلامي بشكل أوسع، تتخذ هذه الحماسة أشكالاً عديدة. ومما لا مراء فيه أن من المغامرة إلى حدٍّ ما أن نتحدث بالفعل، كما سبق لي أن تحدثت، عن رأي عام في المجتمعات الإسلامية في الثلث الأول من القرن العشرين، مع أن المظاهر المسجَّلة خلال تلك الحقبة بشأن اليابان تميل بشكل محدَّد إلى تكوين رأي عام: فقد جرى تأليف قصائد وإلقاؤها علنًا، وكذلك أغنيات، احتفالاً بالانتصار الياباني على «الدب الروسي»(١٥) ؛ وكان يشار

إلى اليابان في خطب الجمعة وخطب الناشطين من شتى المشارب ؛ وقد نُشرت مقالات عديدة، في شتى أنواع الصحف والمجلات، استثارت تعليقات جد وفيرة من جانب القراء ؛ ثم إن مجلات وصحفًا عظيمة المكانة والتأثير **كالمنار**، التي أصدرها في القاهرة السوريُّ رشيد رضا، تلميذ محمد عبده ومواصِل رسالته، **واللواء**، التي أصدرها في القاهرة أيضًا مصطفى كامل، الأبُ الظنيُّ للنزعة القومية المصرية (انظر أدناه)، قد أكثرت، بهذه المناسبة، من نشر المقالات وتحديد مواقفها:

في هذه الحرب عبر كثيرة منها أن ما ظهر من ارتقاء اليابان العلمي والصناعي والأدبي قد أبطل ما يزعمون من تفاوت استعداد أجناس البشر، ككون الجنس الأصفر أضعف استعدادًا من الأبيض. فقد اعترف الأوروبيون بأن ارتقاء اليابانيين لا يعلوه ارتقاء في أوروبا، وهذه الأمة الشرقية الصفراء قد ارتقت في مدة ربع قرن، وأوروبا لم ترتق إلاّ بعدة قرون[١٦].

ولمّا ظهر فوز اليابان في البحر، قالوا: هي دولة بحرية، ولكن لا يستطيع أولئك الأقزام الصفر أن يثبتوا أمام الجنود الروسية من فرسان القوزاق، ومشاة الآفاق. ولم يكن من بوادر الوقائع البرية إلاّ الفوز الباهر المقرون بالشجاعة الكاملة، وحسن التدبير، وطول الباع في الفنون العسكرية[١٧].

وما يجمع بين هذه النصوص وما يجعلها جزءًا من نقاش واحد، هو الشكل الذي تُقارِنُ به، على نحوِ ما، بين تجربة يابان المايجي والتجربة العثمانية زمن **التنظيمات**، أو، في حالة مصر، ملحمة محمد علي الكبير، وهي مقارنة أُريدَ الذهابُ منها إلى أن هاتين السابقتين أمكن لهما أن تكونا مصدر إلهام اليابانيين. بل وصل الأمر إلى حدّ استدعاء الأميرالاي أحمد عرابي – الذي كان تمرده قد وفّرَ الذريعة، في عام ١٨٨٢، لنزول قوات بريطانية إلى الإسكندرية – كشاهد على ذلك، في منفاه السيلاني، حيث يبدو أنه حذّرَ مسؤولاً يابانيًا، هو الجنرال تاني تاتيكي، من اللجوء إلى القروض الأجنبية لتمويل التحديث ومن مخاطر التغريب[١٨]. وقد يمكن القول بأن المقارنة سلبية، وذلك بقدر ما أن نجاح اليابان الباهر قد تَمَثَّلَ أثره بالأخص في الإظهار الحاد لوجوه تأخر وكبح التحديث العثماني أو المصري. ويأسف مصطفى كامل:

بأي قلم يكتب المصري عن أمة كانت في عداد الأموات يوم كان قومه في الصف الأول من الأحياء تعجب الدنيا بهم ويتفاخر الشرقيون بأعمالهم وتُرهبُ الأعداءَ جيوشهم وأساطيلهم ؟ بل كيف يستطيع المقارنة بينهم وبيننا ؟ وقد كنا نراها عارًا فأصبحوا يرونها شنارًا. وكنا ندعو الشرق للاقتداء بنا فقاموا يدعونه للسخرية منّا. وليس بعجيب أن يقف المصري موقف الحيرة إذا أراد المقارنة بين أمتين إحداها حليفة انكترا والأخرى مُفترَسة بين أنيابها. الأولى تضرب الروس وتناقس أكبر الممالك، والثانية لم تكتف بما أصابها من ويل وبلاء بل انقسمت على نفسها وضَرَبَ اليأسُ على قلوب الكثيرين من أبنائها. وأنّى للكاتب أن يقارن والمقارنة لا تكون بين الصاعد والنازل، والمتقدم والمتأخر، والحاكم والمحكوم، والسائد والمسود، والغالب والمغلوب، والشمس المشرقة والشمس التي غربت !(١٩).

ولا شك في أن بإمكاننا أن نرى في ما يمكن اعتباره استيهام تحويلٍ لليابان إلى اعتناق الإسلام، وهو استيهام يتقاسمه – سنرى بأي ألوان من التعبير – متدخلون عديدون في هذا النقاش، نوعًا من الحالة التعويضية يسمح بتخفيف حدة الجوانب الأكثر إيلامًا في هذه المقارنة وإن كان يسمح في الوقت نفسه برسم آفاق مستقبلية قد لا تكون الدولة العثمانية فيها بعدُ وحيدةً في مواجهة الدول الأوروبية العظمى. ويكتب مراقب أوروبي معاصر آنذاك: «لقد بدت اليابان للمتدينين بوصفها نوعًا من أمة إسلامية بالقوة، غير مدركة بعدُ للمصدر الخفي الذي تنبع منه فضائلها. ولم يتطلب الأمر وقتًا طويلاً حتى تولد فكرة تحولها في المستقبل إلى اعتناق الإسلام. وقد تكون الآخذة غير المدركة بثأر الإسلام قائدته مرهوبة الجانب والمخلصة، أو على الأقل مَنْ قد تقود الآخرين، يومًا ما، إلى النصر، لضمان هيمنة الديانة، الأفضل بين جميع الديانات على الأرض»(٢٠). والواقع أنه تروج شائعة، في عام ١٩٠٦، في كل العالم الإسلامي، لا شك أنها انطلقت من الهند ونقلتها الصحف الأكثر احتلالاً للصدارة – إقدام، في كلكتا، **سراج الأخبار**، في كابول، **الإرشاد**، في باكو، **اللواء والمؤيد**، في القاهرة ... – ، تذهب إلى أن الميكادو يبدو أنه قد عقد في طوكيو «مؤتمرًا للديانات»، لكي ينظر، بحضور ممثلي المسيحيين والمسلمين، في الديانة التي قد تكون الأنسب لمواكبة تحديث اليابان، وكانت قد نُشرت في هذه الصحف قوائم بأسماء المندوبين ولدينا شهادة

داعية مصري، هو الشيخ علي أحمد الجرجاوي، الذي يحكي عن مشاركته في المؤتمر وعن رؤيته الميكادو بشخصه وهو يفتتح المؤتمر، في حضور الوفود الكاثوليكي والبروتستانتي والعثماني ووزراء رئيسيين في حكومته[21].

وفي سياقٍ كانت ديانة الشنتو قد أُعلنت فيه، مع قدوم عصر المايجي في عام ١٨٦٨، ديانة رسمية للدولة في الوقت نفسه الذي جرى فيه إضفاء القداسة على شخص الإمبراطور نفسه، ليست هناك في الواقع أهمية تذكر للطابع على المرَّجح، في أقل تقدير، للانعقاد الفعلي لمؤتمر كهذا، ذي هدف كهذا: فنحن لا نجد أي صدى له في الصحافة اليابانية آنذاك ولا تؤيد أي شهادة أخرى رواية الجرجاوي الذي يجرح مصداقيته جرحًا جسيمًا، علاوة على ذلك، زَعمهُ أنه نجح هو نفسه في أن يُحَوِّل إلى اعتناق الإسلام ما لا يقل عن إثنى عشر ألف ياباني في ثلاثة أسابيع بالكاد من إقامته في بلاد الشمس المشرقة ! وإذا كانت اليابان، كما سوف أحاول بيان ذلك، تُجَسِّدُ، بشكلٍ ما، صورة الآخرية المطلقة، فإن اعتبارها نموذجًا للمسلمين، بلغةٍ وبرهاناتٍ سوف يكون من المهم تحديدها، ربما يكون قد جعل افتراض تحويلها إلى اعتناق الإسلام افتراضًا **ضروريًا**، أو على الأقل افتراضًا مناسبًا، بصرف النظر عن الفضل الذي أضفاه عليه من قاموا بصياغته هم أنفسهم: إنه **نَذرٌ ديني**، بالمعنى القوي والأول للمصطلح، نذر لعالمٍ يبدو أنه قد استرد تماسكه الأصلي وقد لا يكون بعدُ «جحيم المؤمنين وفردوس عديمي الإيمان».

وأيًّا كانَ الأمر، فإن ما يبدو لي أن من المهم التشديد عليه هنا، هو الشكل الذي يندرج فيه اقتحام اليابان لحاضر المسلمين، عمومًا، والعثمانيين خصوصًا، في **إعادة تشكيلٍ للعالم** حيث يشكل التفوق الأوروبي من الآن فصاعدًا الأفق الذي تظهر فيه كينونة الذوات الإسلامية الفردية والجماعية في العالم، بما في ذلك وفق نمط الرفض. واللحظة التي أحاول هنا الإمساك بها هي اللحظة التي ترحل فيها القسمة الثنائية القديمة بين **دار الإسلام ودار الحرب**[22]، والتي وضعت «أرض الإسلام» في مركز العالم، لتخلي المكان لخارطةٍ لا تحتل فيها أوروبا فقط من الآن فصاعدًا هذا المركز، بل أصبحت أيضًا بوابته، فهي، في آن واحد، المنعطف الجديد الذي لابد من المرور عبره للوصول إلى الوجهات الأبعد والمصدر الحصري للموارد المادية والرمزية التي تكفل السيطرة التي تمارسها على بقية

العالم. وأنا أفترض أن إعادة التشكيل هذه لخارطة العالم تُولّد إعادة تشكيل للنظرة التي نلقيها على العالم، وهي إعادة تشكيل للنظرة أعتزم محاولة استيعابها بفحص كتابة حكاية الرحلة، وهي جنس أدبي هو في آن واحد قديم ومُكرّسٌ إلى حد بعيد، فهو، إن جاز التعبير، مُلازمٌ للتراث العربي – الإسلامي[٢٣]، وإن كان يتكشف، منذ إقامة رفاعة الطهطاوي، الافتتاحية بشكل ما، في باريس، بين عامي ١٨٢٦ و١٨٣١[٢٤]، عن أشكال جديدة ورهانات جديدة تنبثق من خارجيته عن التراب الوطني نفسها.

والحال أن العالم الذي جرت فيه الرحلة الكلاسيكية – عالم واحد كابن بطوطة أو واحد كابن جبير، أو، على الأقل حتى الحرب العالمية الأولى، مرويات الحج إلى الأماكن المقدسة الإسلامية – كان عالمًا مُحَدَّدَ المعالم من جهة إلى جهة: عالمًا فيه تَقَابُلٌ واضحٌ بين داخل وخارجية، حيث يرمز الداخل إلى الأرض الحصرية للقاعدة، عبر مختلفة تحققاتها الواقعية، بينما شَكَّلَ الخارجُ مكانَ الشذوذ، الآخرية، الاستثناء، مكان العجائب والغرائب، حيث لا يوجد، إن تحدثنا بالشكل المناسب، أي شيء يمكن لمسلم أن يتعلم منه[٢٥]. وكانت جودة الرحلة دلالة على جودة الرحالة نفسه: جودة علمه وفضائله وديانته وإحساسه بالأمور ...، فهي رأسمال كان من المسموح له في كل مكان أن يحوله إلى مال دون أن يضطر إلى تحويل عُملة هذا المال. وكان الأمر يصل إلى حد وقوع حوادث مؤسفة – سياسية، طائفية، غرامية ...– كان بإمكانها اعتراض طريقه، من جهة إلى جهة، وهي حوادث يمكن تفسيرها ضمن الأعراف المشتركة لعالمٍ واحدٍ للمعنى. وأمَّا فيما يتعلق بالرحلات خارج دار الإسلام، فقد كانت تُعَرِّضُ الرحالة لخبرات لم يسبق له المرور بها، فهي خارجة عن القواعد تحديدًا، لكن هذه الخبرات كانت تعاش وكانت تُروى عبر موشور تفسيرٍ انطلق من فرضيةِ تَفَوُّقِ منظومته القيمية هو وكينونته هو في العالم، فهي خبرات كانت رهاناتها تحيد عن النظرة خوفًا من تعديها على قاعدته هو، وهو التعدي الذي كانت تُعَرِّضُ الرحالة له.

ويتبدل كل هذا عندما يتبدل مركز العالم: فالرحالة يجب عليه أن يقوم دَفعةً واحدةً بتبرير وبيان مشروعية الهدف من رحلته كما يجب عليه في الوقت نفسه

تبرير وبيان مشروعية النظرة التي يلقيها على الأشياء، في عالم تحكمه من الآن فصاعدًا قواعد يهدد تعولمُها، ضمن منطق التوسع الاستعماري، العالميةَ **العملية** للقاعدة المحلية الأصلية. ومن هذه الزاوية، قد يجوز لنا قول إن ما يشكل الرحلة الحديثة، هو ضرورة تفسيرها، تحديدًا، للشكل الذي أصبحت به أوروبا مركز العالم. أو أيضًا: إن إعادة تشكيل خارطة العالم والتي فرضها تفوق أوروبا الحضاري تستجيب لها نظمٌ جديدة للموضوعية تُدخل في آن واحد قواعدَ جديدة للسلوك ومعاييرَ جمالية وأخلاقية ووجودية جديدة تجد مجالاً للتعبير عن نفسها، بشكل مميَّز، ضمن إطار أدب الرحلة.

الرحلة إلى اليابان مقابل الرحلة إلى أوروبا

«كيما تتوافر لممثلي عالم حضاري فكرة إلقاء نظرة منتبهة على أساليب أجنبية للعيش في مجتمع ولتصور العالم، لابد لهم من أن يكونوا قد راجعوا **بالفعل** حالتهم هم، واعتبروا أسلوب حياتهم هم مشكلة»(٢٦). إن هذه المعاينة التي صاغها چيرار لانكلي إنما تَنْصَبُّ على الخبرة، غير المسبوقة والمحيرة، التي عاشها المستكشفون العظماء المنبثقون من المجتمعات الناهضة الأوروبية والتي لن تتأخر بعدُ عن الانخراط في فتح العالم: اكتشاف ورسم «المتوحش» [البدائي] وأعماله في تشكيل النظرة التي تلقيها هذه المجتمعات على أسسها هي. وإذا كان وجود المتوحش نفسه – والذي يجري الانتباه إلى أنه يمكن أن يكون «طيبًا»، وله روح، بل إنه قد يكون قابلاً للإفساد، وليس «التمدين»، جرَّاء الاتصال المفروض عليه – يضع على المحك أنساق التمثيلات التي يحملها مكتشفوه، فإنه يميل بالأخص، في نهاية المطاف، إلى تأكيد نظام العالمِ المكتشِف له في حركة هذا الاكتشاف نفسها. وإذا كان [المتوحش] يشكل مشكلة، فإن مرجع ذلك بالفعل، كما يشدِّد على ذلك چيرار لانكلي، هو أن هذه المشكلة كانت **مطروحة بالفعل**، وليس لأن [المتوحش] يطرحها أو يستثيرها، ووجود المتوحش نفسه، بحكم مجرد إمكان معاينته والتحقق منه، إنما يشكل مفتاحًا يسمح بتصور حل المشكلة المذكورة بمنحها وضعية استكشافية: نظرية المناخات، حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، الانتقاء الطبيعي، التفاوت بين الأجناس، ... الكثير من النظريات التي تنتمي إلى كينونة واحدة في

العالم والتي يجمع بينها إدراج عالم التنوير في نظام للعالم الذي سوف يتعين عليه، عند الضرورة، تحويله.

وإذا ما صدقنا الاستشراق في صيغه المختلفة، فإن كل شيء إنما يحدث وكأن عوالم الإسلام قد جربت وضعًا نقيضًا بصورة جذرية، سواء كان ذلك فيما يتعلق بعلاقتها بنفسها أم بعلاقتها بالآخرية: فبما أن المجتمعات الإسلامية يبدو أنها كانت عاجزة عن أن تعتبر نفسها مشكلة، وذلك بحكم الطابع المتعالي للميثاق الذي يؤسسها واستحالة التشكيك في القاعدة التي تحكمها، فإن هذه المجتمعات يبدو أنها كانت عاجزة أيضًا عن التفكير في وجود الآخرية نفسه – أللهم إلاّ بشكل فارغ– وكانت عاجزة بالمثل عن مجرد الاهتمام بها. ومن هنا أنساق القسمات الثنائية المفترض أنها تحكم علاقات العالم الإسلامي بالبيئة غير المسلمة المحيطة به: دار الإسلام في مواجهة دار الحرب، مؤمنون في مواجهة كفار، إسلام في مواجهة الهمجية. وعندما يتساءل برنارد لويس عن «كيف اكتشف الإسلام أوروبا»، فإنه يقدم قائمة بـ«أسباب سوء دراية»، يتباين تباينًا قويًّا، إذا ما صدقنا ما يقول، مع الاهتمام المبكر الذي أبدته المجتمعات الأوروبية حيال العالم الإسلامي، مشدّدًا على «افتقار شعوب الشرق الأوسط شبه الكامل إلى الرغبة في معرفة لغات أوروبا وثقافاتها ودياناتها». وهو يضيف أن «الدولة العثمانية، المسؤولة عن مشكلات الدفاع والديبلوماسية، ومن ثم عن العلاقات مع دول أوروبا، هي وحدها التي كانت ترى من وقت لآخر ضرورة جمع معلومات بشأن هذه الدول. لكن أرشيفات الدولة العثمانية تبين أن هذه المعلومات كانت حتى منتصف القرن الثامن عشر معلومات سطحية بوجه عام وغير دقيقة غالبًا وعفى عليها الزمن دومًا تقريبًا»[٢٧]. والحال أن جوستاف ڤون جرونباوم أيضًا هو الذي يرى في سوء الدراية هذا نفسه السبب الرئيسي في فشل التثاقف التحديثي الذي حاوله المصلحون العثمانيون أو المصريون اعتبارًا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر: «إن الاهتمام المنصبَّ على الغرب، على شكل محاولة اكتساب فهم تاريخي – تحليلي لطموحاته الثقافية، و، بمعنى ما، **كهدف في حد ذاته**، هو اهتمام متوسط القيمة في العالم العربي. ولم يظهر بعدُ مستغرب شرقي، مناظر للمستشرق الغربي. وما هو غائب، ليس هو دراسة الثقافة الأجنبية، بل **تفسير الذات، تعبئة الذات، على ضوء الظاهرة الغربية**

التي يجب السيطرة عليها، إمّا بالاستيعاب الجزئي لها، أو بـالـلجوء المتعمـد إلـى الماضي»[٢٨]. وضمن هذا المنظور، فإن اكتشاف الآخر بالفعل، واكتشـاف قوتـه وأداءات حضارته، مدنيته، وليس، كما في حالة أوروبا الناهضة، سيرورة داخلية، محلية أصيلة، للتدارك النقدي، هو الذي وضع في أزمةٍ أنساق تمثيـل المجتمعـات الإسلامية لنفسها وللعالم، في الوقت نفسه الذي وضع في أزمةِ العلاقـة بالتـاريخ، والتي تُعَدُّ هذه المجتمعات حاملة لها.

ومن هنا الموقف الدفاعي، عسكريًا وثقافيًا في آن واحد، والـذي قـد تكـون الدراما التاريخية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة هي أنها لم تصل قط إلى النـأي عنه حيال الغرب: فخلافًا للعصر العباسي الأول، حيث قاربت الانتلجنسيا المسـلمة أنماط التفكير الإغريقية أو المناهج الطبية أو علم الفلك الهنـدي أو مبـادئ الإدارة الإيرانية من موقع القوة ودون عُقدة، قد يمكن القول بأن «التغريب الـذي شـهدته الأعوام المائة والخمسين الأخيرة يقدم بانوراما مختلفة تمامًا. فالحال أن مـا دفـع النخب المسلمة إلى التفكير في تحقيق إصلاحات هو قصور سلطتها. فهي بقبولهـا النفوذ الغربي، لم تكن تهدف إلى تحقيق إمكانيات أو إلى تنمية تراث، بـل كانـت تهدف إلى إزالة ما بدا لها على أنه دونية ؛ وقد جرحتها هذه الدونية فـي المجـال السياسي بالأخص. ولم تكن المشكلة هي معرفة ما يجب تبنيه، ومن أي مصدر، بل كانت بالأحرى معرفة ما يجب الحفاظ عليه، بل وربما ما إذا كـان فـي الثقافـة التقليدية ما يستحق الحفاظ عليه. وقد أمكن طرح هذه المسألة من زاوية براجماتيـة إلى هذا الحد أو ذاك (هل سيكون بوسعنا يومًا ما أن نصبح أنـدادًا للغـرب مـن الناحية السياسية من دون أن نُغَرِّبَ أنفسنا بالكامل ؟) أو من زاوية نظرية إلى هذا الحد أو ذاك (ما الذي يستحق في تراثنا الحفاظ عليه في ضوء الثقافة الغربيـة ؟). **وكانت جميع الإجابات الممكنة تفترض وجوب تحقيق تحول جذري انطلاقًـا مـن العالم الخارجي»**[٢٩].

وهذا المقتطف الطويل من جوستاف فون جرونباوم أُورده بالنظر إلى حقيقـة أن هذه الفقرة يبدو لي أنها تلخص صميم جوهر التوجه الاستشراقي على نحو مـا يشجبه واحد كإدوارد سعيد[٣٠] شجبًا حادًّا ومصابًا إلى حدٍّ ما بوسواسٍ حصـاري، في الوقت نفسه الذي يبدو لي فيه أنها تطرح ميثاق العلاقة غير المتماثلـة وغيـر

المتكافئة والتي يتشكل بها «الشرق» بوصفه موضوعًا - موضوعًا للسيطرة الاقتصادية والعسكرية، وموضوعًا للمعرفة، وموضوعًا للتأمل الجمالي، وموضوعًا لإصدار حكم أخلاقي أو سياسي عليه، وموضوعًا للرغبة- من قِبَل «الغرب». ويصف إدوارد سعيد بالعبارات التالية سيرورة تحويل مصر إلى موضوعٍ من قِبَل انجلترا وهي السيرورة التي تكمن في أساس السيطرة التي تمارسها الثانية على الأولى: «انجلترا تعرف مصر، مصر هي البلد الذي تعرفه انجلترا ؛ انجلترا تعرف أن مصر لا يمكنها أن تحكم نفسها ؛ وبالنسبة للمصريين، مصر هي البلد الذي احتلته انجلترا وتحكمه الآن: عندئذ يصبح الاحتلال الأجنبي هو «الأساس الفعلي» للتمدن المصري ؛ مصر بحاجةٍ، بل تتطلب في الواقع، الاحتلال الانجليزي»[٣١]. وقد يمكن قول الشيء نفسه عن الراج البريطاني - وواحد كروديارد كبلنج ليس محرومًا من قوله[٣٢]- أو عن «الرسالة التمدينية» التي تقوم بها فرنسا في المغرب. وما يمثل مشكلة، ليس هو واقع هذه السيطرة بقدر ما هو الأسلوب الذي يصوغ به التوجه الاستشراقي، والذي أعتبر هنا برنارد لويس وجوستاف ڤون جرونباوم المتحدثين بلسانه، العالميةَ الغربيةَ بوصفها الأفق الذي لا يمكن تجاوزه بالنسبة لأي تحديث فَعَّال للمجتمعات غير الغربية، مع نفي أن تكون لدى هذه المجتمعات القدرة على أن تعبئ نفسها تعبئة غير التعبئة الخطابية - والتي لا طائل من ورائها إلى حد ما- دفاعًا عن مفهومها هي عن العالمية وإبرازًا لهذا المفهوم.

وبعبارة أخرى، فإن المسألة ليست هي معرفة كيف تصرف الغرب لكي يفرض أو لكي يحاول فرض عالمية نماذجه، بقدر ما هي مسألة أنماط ومراحل تلقي هذه النماذج أو منازعتها، أو تلقيها ومنازعتها في الوقت نفسه. ومن هذه الزاوية، كيف لا يمكننا أن نكون حساسين تجاه المعضلة التي يبدو أنه لابد من أن يفضي إليها موقفُ النقد الكاملِ للاستشراق وهو الموقف الذي اتخذه إدوارد سعيد: إذا كانت كل نظرة غربية إلى الشرق هي بحكم الواقع نظرة استشراقية، كما يذهب إدوارد سعيد إلى ذلك، وذلك بصرف النظر عن نواياه وعن التحوطات التي يحتاط بها، فإن المقابل اللزومي لذلك هو أن النظرة الشرقية إلى الشرق هي وحدها التي يمكنها أن تكون نظرة «نقيَّة» من الناحيتين الاستكشافية والبراجماتية، كما أنها هي

وحدها التي يمكنها إحقاق الادعاء العالمي الذي تزعمه لنفسها الثقافةُ (الثقافات) أو الحضارةُ (الحضارات) «الشرقية»« أو «الإسلامية» أو «العربية – الإسلامية»[٣٣].

والنتيجة الرئيسية المترتبة على ذلك هي أن التفاعلات بين هاتين النظرتين وأنساق الفعل الناجمة عنهما إنما تصبح عندئذ مستحيلة إلاَّ من زاوية تحطيمٍ أو احتيالٍ، إكراهٍ أو إخضاعٍ، كما لو أن أي استعارة، أي تلقيح متبادل ليس بالإمكان اختياره أو تبنيه حقًا، كما لو أنه لا معنى له إلاَّ بالتخليات وبالتعاميات التي قد يكون من المحتم أن تكون ثمنًا له[٣٤]. وكما لو أن بعض المثقفين والفنانين الغربيين، وليسوا من التافهين، لم يذهبوا إلى الشرق لكي يعثروا فيه، بعيدًا عن الغرائبية، وعن بضاعة رخيصة أحيانًا والحق يقال، عن سبلٍ، على وجه التحديد، لإضفاء الطابع النسبي على جميع الكلاسيكيات – الأدبية والموسيقية والتصويرية والروحية–، وكما لو أنه، بالأخص، لم يوجد أحد، بين الشرقيين، مهتم بالتعرف تعرفًا شفافًا على منجزات الغرب الحضارية، بصرف النظر عن التهديد الذي مثله الغرب بالنسبة للاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي للعوالم غير الغربية، عمومًا، ولـ«الشرق»، خصوصًا. وكما لو أن ثقافتين أو حضارتين مختلفتين كانتا، في النهاية، محكومتين بالضرورة وبشكل لا رادَّ له بأن لا يكون بينهما سوى التجاهل المتبادل وسوء الدراية المتبادل، أللّهم إلاَّ إذا فرضت إحداهما على الأخرى موشور تفسيرها الذي يخصها هي، أي، في آن واحد، تعريفها للإنسان ودوره على هذا الكوكب وعلاقته بالقيم وبالعالم المجاوز للطبيعة، بما في ذلك ضمن منطقٍ إملائي قدَّمَت الاستعماراتُ أمثلةً أليمة له، خاصة في أفريقيا وفي القارتين الأميركيتين[٣٥].

ومن هنا الأهمية التي يمثلها أدب الرحلة ليس لمن قد يريد أساسًا – أو يريد فقط– تجاوز هذه الانقسامات، وإنما، بالأحرى، لمن يريد فهم الأسلوب الذي تشكلت به ويُعاد تشكيلها به على مدار التفاعلات بين «الشرق» و«الغرب». وهناك جنس أدبي، هو أدب الرحلة، المحدَّد تحديدًا ناجزًا – كما سبق ليَ أن أشرت إلى ذلك – في التراث «العربي – الإسلامي»، وهو جنس أدبي يَلقى خصوبةً جديدةً منذ أواخر القرن الثامن عشر، في مصر، في تركيا، في إيران أو في شبه القارة الهندية وقد صار بالفعل موضوع عديد من الدراسات العلمية الرصينة[٣٦]. وسوف أقتصر هنا على الإشارة إلى حقيقة أن ما يبقى من أدب الرحلة – البناء السردي،

لغة العجائب- إنما يعد في الوقت نفسه قابلاً لشتى إعادات المعالجة: فالرواية الحديثة تولد، في مصر، دفعةً واحدة، بوصفها مروية رحلة[٣٧] وأدب الرحلة ينفتح بسهولة على الريبورتاج الصحافي، وعلى الرحلة الكفاحية، بل وعلى الدليل السياحي المكتوب. والرحلة، في حد ذاتها، يمكن اعتبارها، قبل الحرب أو قبل التجارة، أحد الأشكال الأكثر أوليَّةً لـ«تقاطع الثقافات». ومن هذه الزاوية، فإن حضور الأنا عند الآخر ليس مماثلاً لحضور الآخر عند الأنا: ففي سياق المجتمعات العربية – الإسلامية، لابد لهذا الحضور الأخير من أن يكون مبررًا بالنظر إلى ما قد يظهر بوصفه لا مشروعيته النظرية، القائمة على انقسام قيمي للعالم بين دار الإسلام ودار الحرب / دار الكفر[٣٨]. وبالمقابل، فإن الرحلة – الرحلة وروايتها- إنما تتضمن في نفسها مغزاها ومبررها، واللذين يتلخصان في الحديث النبوي «اطلبوا العلم ولو في الصين»: إنها فضول معرفي شخصي، مهمة دبلوماسية، نشاط علمي، تجارة، إلخ[٣٩]. – فهي في آن واحد أسلوب تأكيد للفردية مُجَازٌ اجتماعيًا وتشكيل نظرة. والرحلة، بوصفها تحركًا معرفيًا، إنما تهدف، ضمنيًا أو بشكل مُعلَن، إلى تحويل الآخرية إلى موضوع- بالمعنى المزدوج لاعتبار الآخرية موضوعًا لها ولاستيعابها استيعابًا موضوعيًا: إعادة بناء التصور بين ما يبديه الآخر عن نفسه لدى اتصاله بالأنا – عبر بَحَّارته، تُجَّاره، مبعوثيه وجيوشه، وفيما بعد عبر مستوطنيه الاستعماريين ورُسُل إرسالياته التبشيرية- وبين ما هو عليه في ذاته، في واقعه المنزلي إن جاز التعبير. وعلى مسافة أبعد، بعيدًا عن اليقينيات الهويَّاتية الكبرى التي تعبر عن نفسها بالقوة الأشد من خلال أنساق التسميات المتقابلة – مؤمنون / كفار، عرب / روم- أفرنج، إلخ-، فإن ما تكشف عنه نصوص الرحالة المعاصرين، هو بالدرجة الأولى الصعوبة المتزايدة في إدراج الآخر الأوروبي في مقولات تعريف الأنا – وهذا يرجع، من جهة، إلى أن هذه المقولات تتضاءل فعاليتها في مراعاة تعقيده وأداءاته، ويرجع، من جهة أخرى، إلى أن هذه المقولات تميل هي نفسها إلى أن تصبح، بشكل متزايد باطراد، غير مُؤَكَّدة.

وإذا أمكننا الحديث، قيامًا من مصر، عن رحلة يابانية، بالمعنى الذي يتحدث به فرانسوا آرتوج[٤٠]، بشأن الإغريق، عن «الرحلة المصرية» أو «الرحلة

الإيطالية»، «المنعطف» [المنعطفين] الضروري [الضروريين] للحصول على فرصة لفهم عالم تَبَدَّل تبدلاً كاملاً»[٤١]، فَمَرَدُّ ذلك هو أن الرحلة إلى اليابان، منذ مستهل القرن العشرين، إنما يبدو أنها تشكل، إن لم يكن بديلاً للرحلة الأوروبية، فعلى الأقل تجربةً خاصة بالنظر إلى الغايات والاستخدامات المحدَّدة عادةً للرحلة ولرواياتها: فإلى الحكمة النبوية، التي أشرنا إليها أعلاه، والتي توصي بـ«طلب العلم ولو في الصين»، يبدو أن من الواجب أن تضاف حكمةٌ أخرى تُوَجِّهُ إلى بلاد الشمس المشرقة البحث عن نماذج للتحديث يمكن قياس أصالتها بالمسافة التي أمكن لليابانيين الحفاظ عليها بين ثقافتهم الموروثة وعالمية المنطق الصناعي والتجاري الزاحفة والتي فرضها الغرب الاستعماري على العالم، مستعيناً بالبوارج الحربية وبالمعاهدات غير المتكافئة. واليابان وجهة تتكشف فرادتها وفق نمط المفارقة: غرابة قصوى للشمائل والثقافة اليابانية، إلى درجة أن المرء، فيما يلاحظ بعض الرحالة، قد يشك في أنه ينتمي إلى النوع نفسه الذي ينتمي إليه اليابانيون، في مقابل قرابة قصوى، بل تطابق بين المشكلات التي تواجهها مصر واليابان، إلى درجة أن الحلول المطبَّقة يمكن نقلها بصورة خالصة وبسيطة من سياق إلى السياق الآخر ؛ مراعاة صارمة للتقاليد الموروثة عن الأسلاف في مقابل حداثة حادة ؛ ثراء البلد وقوته في مقابل بساطة، بل خشونةِ ظروف السكان المعيشية ؛ سمو الحس الأخلاقي لدى الأفراد في مقابل سماحية الأخلاق الجنسية، بل تساهلها، إلخ. ونحن هنا بإزاء ما هو أكثر من سلسلة من اللوحات التقليدية، التي يجري الحفاظ عليها وتكرارها بهذه الدرجة أو تلك من الأريحية، كما أننا بإزاء ما هو أقل من أثر للواقع قد يمكن تفسيره بالصعوبة، التي شدَّد عليها جميع الرحالة، في التواصل مع اليابانيين وبتحفظهم حيال السماح [للآخرين] بمعرفتهم حق المعرفة: إننا بإزاء بناء للمعنى يحيل إلى ما يسميه چيرار لانكلي بـ«المخططات المفاهيمية التوقعية»[٤٢]، والتي ينتظم من خلالها تصور [الآخرين] لليابان ولليابانيين نفسه ونقل هذا التصور في بياناتِ خطابٍ تَصوغ درسَ الرحلة بلغةٍ يرمي ما يلي [من كتابنا هذا] إلى رصد تواترها ومحمولاتها على مدار الفترة التي ننظر فيها (منذ مستهل القرن العشرين إلى ثمانينيات القرن العشرين)، على الرغم من التحولات التي حدثت في

المجتمع الياباني وبصرف النظر عن مسارات الرحالة وعن الاهتمامات التي أعلنها الرحالة أنفسهم.

وإذا أمكن، كما يفعل فرانسوا آرتوج، تكوين ذكريات أوليس [عوليس] على شكل جماع «مرويات على الحدود في بلاد الإغريق القديمة»، فإن مرويات الرحلة المصرية إلى اليابان تشهد، وقد أشرت إلى ذلك بالفعل، على الأسلوب الذي تحدث به **إعادة تشكيل للعالم** في سياقٍ أدى فيه التوسع الغربي، إن لم يكن إلى محو الحدود الحضارية، فعلى الأقل إلى التحويل الجذري لرهانات تخطيها أو الحفاظ عليها. فمن جهة، تشهد اليابان، بنجاحها نفسه، على الطابع الحتمي لتغريب عالمٍ لابد من أن نعاين فيه، وسوف نرى بأي شكلٍ، أن الغربيين هم الذين يملون قواعد التمدن بألف ولام التعريف. لكن اليابان، بالتزامن مع ذلك، تقدم في الوقت نفسه، عدا البرهان على أن الآخرية يمكن إبقاؤها بعيدة، منظومةً «وصفات» سمحت لها بالانتقال بسرعة، في أقل من جيل واحد، من العصر الوسيط إلى «الارتقاء» من دون أن تتنكر لنفسها. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنني أعتزم، في ما سيلي [من هذا الكتاب] محاولة استيعاب إعادة التشكيل هذه لخارطة العالم، والتي هي أيضًا **إعادة تشكيل للفعل السياسي**، وذلك بحسب ثلاثة جوانب هي أيضًا اللحظات الثلاث أو الأركان الثلاثة للافتراض الذي أطمح بواسطته إلى رصد **انبثاق حداثة مصرية**، انطلاقًا من هذه النصوص:

– المستوى الأول، أو اللحظة الأولى لإعادة التشكيل المزدوجة هذه، هو مستوى منسوج من سيرورتين، متمايزتين ومتضافرتين في آن واحد، يميل تمفصلهما إلى تركيب المسعى الهوياتي كتمفصل محوري للمعنى والفعل: فمن جهة، هناك سيرورة **خروج من الإمبراطورية**، انطلقت في مصر منذ أوائل خلفاء محمد علي الكبير وتبلغ أوجها في مستهل عشرينيات القرن العشرين مع انهيار الكيان العثماني الجامع[٤٣]، وإن كان لا يجوز اختزالها في الانبثاق التدريجي لاكتساب وعي قومي، إذ ينطوي ذلك على خطر الاستسلام للتبسيطات الاسترجاعية التي ميزت الكتابة قومية النزعة للتاريخ ؛ ومن الجهة الأخرى، التركيب، التدريجي هو الآخر، للأنماط المختلفة للإخضاع الاستعماري ولمقاومة هذا الإخضاع، وهو التركيب الذي لا يجوز بالمثل، وللأسباب نفسها، اختزاله في

مواجهة خالصة وبسيطة بين المستعمِرين والمستعمَرين، لكنه تركيبٌ يُعبئ كل منظومة التفاعلات التي يستعد هؤلاء وأولئك للدخول فيها[٤٤]. وفي هذه اللحظة الأولى، فإن تمثيل اليابان في كتابة مرويات الرحلة نفسها إنما يصوِّر، بشكل رمزي، الأسلوب الذي تتشكل به و/ أو تتقابل به مختلف الأبواب الممكنة للتعبير عن الانتماء: انتماء إلى الإسلام وإلى الأمة الإسلامية، والتي رأينا أن البعض يرمون إلى إدخال بلاد الشمس المشرقة فيها ؛ انتماء إلى الشرق، والذي يبدو أن مصر واليابان – ولكن بأي شكل ؟ – تنتميان إليه بشكل مشترك، بما يشكل بُعدا لمعارضة مشتركة للإمبريالية الغربية ؛ انتماء – ولكن مرة أخرى بأي شكل ؟– إلى «أمة» لا يمكنها أن تتشكل كأمة إلاَّ في علاقتها بإنسانية مشتركة، قربًا من أو بُعدا عن المعايير التي فرضها الغرب، في المطلق، قد يجوز القول، كرد فعل في الوقت نفسه على توسعه الاستعماري.

– على مستوى ثان، تُترجمُ الرحلةُ إلى اليابان وتُحقّقُ علاقةً بالعالم وبالتاريخ هي في قلب، ليس الحضارة «العربية – الإسلامية – أو حضارة «الشرق (الأدنى)»، أو الحضارة «المصرية»[٤٥] – كما يوحي بذلك استشراق معين، قديم أو جديد، بقدر ما هي في قلب الموقف الاستكشافي، السياسي، الديني، الفلسفي، الأخلاقي، على نحو مترابط لا سبيل إلى حله، والذي أعتزمُ تحليله باعتباره **نزعة إصلاحية**[٤٦]: تدشين ارتباطٍ، مؤسِّسٍ لإمكانية الفهم، بين مسألة المعرفة، الفعل، المعنى، القيمة، من جهة، ومسألة الهوية، من الجهة الأخرى، أيًا كان المرجع، بالإضافة إلى ذلك، الذي تُعبِّرُ به هذه العلاقةُ عن نفسها بالإحالةِ إليه. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن ما أعتزم بيانه، هو الأسلوب الذي تواجه به الرحلةُ إلى اليابان الرحالة، من يوم إلى اليوم الذي يليه في رحلته، بثلاث «تحديات» رئيسية لابد أن تواجهها المجتمعات التي أصبح «الإصلاح»، أو «النهضة»، مُدرجًا فيها على جدول الأعمال: **استخدام أدوات جديدة ومناهج جديدة** – بما في ذلك الأدوات والمناهج ذات الادعاءات العلمية- **في تمثيل الذات وتمثيل الآخرية**، والمرتبطة باستيعاب ما قد يكون بين الأولى والثانية من مشتركات والأسلوب الذي تخضع به الأنا والآخرية لمحدّدات ذات طابع عام ؛ **معالجة شرعيات بديلة**، يتم استيعابها من زاوية فعاليتها الخاصة ويسمح فعلها باستيعاب تفوق الآخر على الأنا وأساليب

علاج ذلك ؛ **تأسيس التراث**، أي تسجيل وإعادة تكريس ما يمكن تعبئته، من تراث الأسلاف، لتفعيل **مُعَاصَرةٍ** أصيلة وتمييز مساهمة الأنا في الكنز المشترك لمعارف وفنون وقيم الحضارة، بألف ولام التعريف – وهو ما ينطوي، في المقابل، على الاعتراف بإسهام الآخر في هذا التراكم(٤٧).

– أخيرًا، عند تقاطع الخروج من الإمبراطورية والتطلعات إلى الإصلاح، يواجه اللقاء مع اليابان الرحالة الأوائل بتأكيد **قومي** قوي بشكل فريد. فمن المألوف الحديث عن تشكل وعي قومي، في الولايات العربية للإمبراطورية العثمانية، لدى تعرض «الرواد الأوائل للنزعة القومية» – الكواكبي، شكيب أرسلان، ساطع الحصري ... – لتأثير الميثولوجيات القومية الألمانية والإيطالية(٤٨). وبالشكل نفسه، فإن التحرك من أجل الحكم الذاتي، ثم التحرك من أجل الاستقلال بشكل أوضح، في البلقان، يبدو أنه زَوَّد هؤلاء الرواد الأوائل للنزعة القومية العربية بالقدرة على أن يعرضوا على قُرَّائهم في وقت واحدٍ نماذج للتنظيم وللفعل في شكلٍ «شابٍّ» – شكل العثمانيين الشبان والأتراك الشبان ومصر الفتاة، وفي شكل جمعيات سرِّية ... إلاَّ أن بوسعنا مع ذلك أن نتساءل عما إذا لم يكن هذا النسب يمنح الميزة الكبرى، بسرعة بالغة، للنماذج الغربية وذلك بقدر ما أن انتفاضات الصرب أو اليونانيين أو الأرمن، منظورًا إليها من المركز العثماني، وإن كان أيضًا من الأطراف العربية، قد أمكن رؤيتها، ليس كـ«حركات قومية» أساسًا، وإنما بوصفها المظهر المتعارف عليه، والمجرَّب منذ زمن طويل، لعلاقات القوى فيما بين الملل – الجماعات الطائفية العرقية ذات المرجع الديني – في داخل الكيان الإمبراطوري العثماني الجامع. وعندما نتحدث عن **الأمة** أو عن **النزعة القومية**، فإن المسألة لا تستنفدها معرفةً قياسًا إلى أي مرجع (مراجع) تحديد للهوية تُصَاغ بنيتهما، وما يتم التعبير عنه في مصطلحين لا ينسحب أحدهما على الآخر في اللغة العربية إلاَّ جزئيًا: **الوطنية**، حب الأرض، الذي لا يمتد بالضرورة إلى حدود «أمة»(٤٩)، في مقابل **القومية**، إيديولوچية البناء أو إعادة البناء القومي في مواجهة التدخلات الخارجية(٥٠)، والتي لا تتطابق مع ذلك بالضرورة مع حدود الدول، بل تميل إلى أن تضع في مواجهتها آفاقًا أخرى، أوسع استيعابًا، للانتماء ولتحديد الهوية (العروبية، الإسلامية، إلخ.). وهنا، فإن البناء التدريجي للنموذج الياباني

والذي تشهد لنا عليه مرويات الرحلة إنما يوضح ضرورة فك التداخل، في انبثاق وتوطيد المسعى القومي، بين ما يعود إلى الضغوط الخارجية - ضروب المنطق الإمبراطورية المختلفة المتنافسة، بما في ذلك المنطق العثماني- وما يعود إلى البناءات الجديدة المتخيَّلة، والتي أمكن لحالة اليابان أن تقدم تصويرًا لها، حاسمًا حسمًا خاصًا. وبشكل أكثر تحديدًا، فإن ما سوف يسمح لي باستيعاب تمثيل التجربة اليابانية الذي قام به الرحالة المصريون هو الأسلوب الذي يمكن به للمسعى القومي أن يتمفصل مع الهدف الإمبراطوري ومع الإصلاحية.

وعند ملتقى مستويات التساؤل الثلاثة هذه، أعتزم بيان كيف يتكوَّن خطاب الهوية بوصفه أفقًا شبه حصري لإضفاء طابع كُليٍّ على تجربة الرحلة نفسها: ليس، مرة أخرى، تعيين أسلوب (أساليب) مصريٍّ (مصرية) - أو عربي (عربية) أو إسلامي (إسلامية)، أو آخر (أخرى) - للقيام بالرحلة أو للدخول في تفاعل مع الآخرية، بل محاولة استيعاب آليات وإجراءات المنطق الهوياتي الفاعلة، في أبعادها الاستكشافية والأخلاقية والسياسية التي لا يمكن الفصل بينها. ومن هذه الزاوية، فإن «الميزة النسبية» للوجهة اليابانية والميزة الفريدة لليابان بالنظر إلى سيرورة الاحتياز الهوياتي للحداثة إنما تتمثل، بشكل استرجاعي، في أنها قد قدمت، **مرتين**، البرهان على قدرتها على الصعود إلى المواقع الأمامية للحداثة دون أن تتنكر لنفسها: في منطق المايجي، الإصلاحي تمامًا، والمتجه كله إلى بيئنة موارد التقدم المستورَدة وإدراجها في أنساق تمثيل وفعل موروثة من الأصول سمحت لهذا البلد بفرض نفسه في مجمع الدول العظمى، أي سمحت له في آن واحد بأن يقاوم الضغوط الأوروبية والأميركية وبأن يؤكد صدارة مصالحه القومية الخاصة - وهي في هذه الحالة مصالح إمبراطورية-، مثلما أمكن لمصر محمد علي الكبير أن تطمح إلى فعل ذلك على حساب الدولة العثمانية وفي شرقي أفريقيا ؛ ثم ضمن منطق «التحسب»، بعد الحرب العالمية الثانية، بتنظيمها، حيال طوفان التغريب - الأمركة، الدفاع عن أسس الكينونة اليابانية في العالم وإعادة تنشيطها في عالم الحرب الباردة ثم عالم الرأسمالية المنتصرة.

×

بعد فصل أول لن يتعلق الأمر فيه باليابان قدر تعلقه بالعالم الذي يندرج فيه في آن واحد ظهورها على مسرح التاريخ والرحلات التي تقود إليها، يتحدد بسط

هذه الدراسة بحسب ثلاث لحظات أو ثلاث حركات، هي أيضًا الأزمنة القوية لجماع الأعمال الذي تَشَكَّلَ انطلاقًا من مرويات الرحلات أو الإقامات المصرية في بلاد الشمس المشرقة والتي تُشَكِّلُ موضوعها.

ويُبرز الفصل الثاني ما سوف أعتزم تحليله بوصفه **اللحظة أو الحركة الإصلاحية بشكل محدَّد للرحلة إلى اليابان**، وهي لحظة تكتسب فيها ضرورة الإصلاح إلحاحًا جديدًا يمليه الإجبار الخارجي المتمثل في الضغوط الإمبريالية الأوروبية، في الوقت نفسه الذي توضع فيه على المحك لغاتُ ومنطق تطبيق هذا المسعى نفسها. ويميز الفيلسوف المغربي علي أومليل خارطتين تاريخيتين لمسعى الإصلاح، تعدان ترجمة لـ«تغير عميق يحدث في موقف رسل الإصلاح الإسلامي الحديث، ويجعلهم مختلفين جذريًا عن أسلافهم على الرغم من التشابه الظاهري في خطابهم»(٥١). فحتى فجر القرن العشرين، يبدو أن منطق الإصلاح قد لعب، فيما يمكن القول، على المستوى الداخلي: محاولة متكررة دومًا لإلغاء التباعد بين «الإسلام المعياري»، وهو إسقاط في التاريخ لنوعٍ مثالي من الأمة الإسلامية، والمجتمعات الإسلامية «القائمة بالفعل»، وهي فريسة للتعادل الثنائي بين التقليد (التقليد الأعمى، الحرفي، غير المنطقي تحديدًا) والبدعة (التجديد الملوم، الانحراف عن التقليد الحقيقي)، واللذين يشكلان ناقلين لمشاعر البشر. وقد يأتي الطموح الإصلاحي هنا بالأحرى من الداخل الذي يتعلق الأمر بإصلاحه، فهو الفطرة، «التطابق الكلي بين الإنسان وما يجب أن يكون عليه بوصفه إنسانًا»(٥٢)، أي بوصفه مسلمًا. ومنذ بداية العصر الاستعماري، يبدو الدافع إلى الإصلاح ناجمًا بصورة مزدوجة عن إجبارٍ خارجي: فمن جهة، كما يبرز ذلك علي أومليل هذا نفسه، «لا يعود بوسع المفكرين الإصلاحيين»، وقد واجههم التدخل الأوروبي، «أن يحيلوا الإسلام إلى أصوله لكي يجددوا ولكي يصلحوا نقاط الضعف ؛ فمن الآن فصاعدًا، سوف يصبح الآخر بُعدًا أساسيًا في مفهوم الإصلاح. وسوف يكون إدراك التأخر قياسًا إلى أوروبا محك الإصلاح الحديث. وحتى إذا كان يحتفظ، على غرار الإصلاح القديم، بالفكرة التي تتحدث عن هوة تفصل الفضاء المعيش عن الإسلام المعياري وضرورة ردمها بالعودة إلى الأصول، فإن ما يستند إليه أساسًا هو انقلاب علاقات القوة بين أوروبا والعالم الإسلامي»(٥٣) ؛ ومن الجهة الأخرى، فإن هذا الاقتحام المفاجئ الذي يمثله تفوق الآخر قد يجعل المسألة المزدوجة الخاصة

بمعارف هذا الآخر وتقاناته وقيمه وأنماط تفكيره، وقد تحولت إلى نماذج، والثمن الهوياتي الذي يجب دفعه للحيازة الفعلية لهذه النماذج، الرهانَ الرئيسي للنقاش الإصلاحي الحديث والمعاصر. والحال أن هذه الإعادة لتكوين قوام المسعى الإصلاحي هي، على النحو الأكثر تحديدًا، ما يسمح اتخاذ اليابان طريقًا التفافيًّا بتسجيله وبوضعه على المحك: فالآخرية اليابانية التي استوعبها الزوار المصريون لبلاد الشمس المشرقة تقدم إلى التحليل نوعًا من المحك أو الكاشف لمحاولة إدراك الآليات والرهانات، الخطابية والمعيشة بشكل غير قابل للانفصال، والمميِّزة للتفاعلات بين مختلف التصورات وإضفاءات الطابع الكلي على الأنا والماثلة في المجتمع المصري، العثماني وبعد العثماني، وما يظهر آنذاك بوصفه الحضارة بألف ولام التعريف أو الترقي بألف ولام التعريف. وهي تفاعلات يمكننا أن نرى فيها الدافع الرئيسي إلى التغيير – سواء كان هذا الدافع يعاش كترقٍ أو كخيانة–، دون الموافقة مع ذلك على التفسيرات الميكانيكية أو أحادية الجانب التي تتحدث عن استعارة أو تأثير أو محاكاة أو عمليات نقل للنماذج، ودون الموافقة أيضًا، بشكل مقابل، على التذرعات الأصولية بتقاليد عصية على التغير وموانع وغير ذلك من المعوقات السوسيولوجية.

وعلى هذه الأسس، يعتزم الفصل الثالث طرح مسألة وجود وتخوم **صيغة سياسية خاصة للنزعة الإصلاحية** يمكن أن نفترض بشأنها أن هذه الخصوصية قد تكمن في التمفصل الذي تجريه هذه الصيغة بين ما تحتفظ به من الصيغ السياسية الموروثة، ذات المشروعية و/ أو المرفوضة من الناحية الدينية، وأشكال سياسية مستورَدة، دخيلة، غير مُنْتَجَة ضمن إطار تاريخية الأنا(٥٤). والمسألة المطروحة هنا هي مسألة العلاقات المعقدة، المبنية في آن واحد من التكاملية والتناحر، بين «النزعة القومية» و«النزعة الإصلاحية»، وهما مسعيان يخلقان استقطابًا في المسرح الاجتماعي السياسي العثماني والمصري، وبشكل أوسع في مختلف المسارح الإسلامية المعرَّضة للضغوط الإمبراطورية الأوروبية، حتى غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية. والحال أن التيار الذي يُسَمِّي نفسه بتيار **دراسات التابع**(٥٥) يأخذ على منظِّري الأمة، الأنجلو – ساكسون خاصةً، لاسيما إرنست چلنر وبينيدكت آندرسون، عدم انتباههم إلاَّ إلى آثار عمليات نقل النماذج والموارد التي كانت المتروبولات الإمبراطورية هي الفاعل في نقلها، بالتواطؤ من جانب وكلائها

في المستعمرات، إلى المجتمعات الخاضعة، «التي تنتظر التحول إلى أمة»، وكأن الفكرة القومية، من دون إخضاع هذه المجتمعات للاستثمار الاقتصادي والسياسي الذي فرضته عليها هذه المتروپولات، ما كان يمكن أن تكون إلاّ نتاجًا لتثاقف ناجم عن المقاومة، التي هي نفسها غريزية نوعًا ما، للسيطرة الإمبراطورية. ففي مواجهة آثار النقل هذه، بما فيها الآثار «الناجمة عن التهجين»، يطرح مناضلو **دراسات التابع** ابتكار أبوابٍ وممارساتٍ انتماء وتفعيل صلة اجتماعية هي في آن واحد محلية أصيلة، حتى وإن كانت تجري تعبئتها من أجل أهداف جديدة، وفي قطيعةٍ مع الإخضاع الإمبراطوري[٥٦]. وما يهمني ليس هو التسليم بجاذبية الصيغة أو عنصر الإثارة [الذي تنطوي عليه] بقدر ما هو أن نطرح، على سبيل افتراضٍ قابلٍ لأن يضع على المحك مختلف المواقف الماثلة، الفكرة التي تذهب إلى أنه، في مختلف السياقات التي يتعلق الأمر بها في هذا الجدل، كان القوميون من **صنعوا التاريخ**، بينما كان الإصلاحيون من كانوا **يصنعون (يعيدون صنع) المجتمع**. **وصنع المجتمع**، بالنسبة للجماعات الواقعة في الأغلب في المنطقة البينية فيما بين منظومة السيطرة الإمبراطورية ومنظومات الترتيب المحلي الأصيل الحاكم للعيش المشترك، إنما يعني إنتاج لغات وأنساق الفعل الخليقة بإنجاب بديل **ذي مصداقية** لمشروع المجتمع الكولونيالي: إصلاح اللغة بحيث تكون قادرة على استقبال أنماط الخطاب الجديدة، ما يسميه بينيدكت آندرسون بـ«لغة محلية رسمية»[٥٧]، ناتجة عن التفاعل مع أنماط الكلام الأخرى ؛ إصلاح الوضعيات الشخصية، خاصة وضعية الفلاحين أو وضعية النساء، لتحرير هذه الطاقات نفسها التي صنعت قوة المجتمعات الغربية وللعمل على انبثاق ذات سياسية جديدة ؛ إصلاح المدينة، أي شق وترتيب الفضاءات التي سيكون بالإمكان أن تتحقق فيها التحركاتُ الجديدة والتسييرات الجديدة للبشر وللموارد ... أمّا صنع التاريخ فهو يعني العمل، وفق نمط الاستقلال المستعاد، على إنجاب الشكل السياسي القادر على استيعاب المجتمع الهوياتي الجديد، والذي يتوقعه المسعى الإصلاحي أو يعتزم تحقيقه، وتمكينه من أن يعبر عن كل التعبير عن إمكاناته ووعوده في مجمع الأمم. ومن هذه الزاوية، فإن النزعة القومية والنزعة الإصلاحية إنما تقدمان تعبيرين متقابلين عن العلاقة بين الأساس الهوياتي والفعل الجماعي: وفي خطوط عريضة، فإن الموقف القومي إنما

يعبر عن أهدافه بتعبئة الموارد الهوياتية لخدمة مشروع سياسي، هو بناء الدولة القومية (أيًا كان، من جهة أخرى، مداه وفهم الأمة هي نفسها) ؛ وفي المقابل، فإن الموقف الإصلاحي إنما يميل إلى توظيف المشروع السياسي (أيًا كان، من جهة أخرى، مضمونه وتوجهاته) لخدمة تعزيز الأساس الهوياتي للعيش المشترك، والمفهوم بشكل واحدي والذي تفرض متطلباته نفسها على الجميع بشكل واحد. وهنا، فإن اتخاذ يابان المايجي طريقًا التفافيًا إنما يُطلع زائريها المصريين على تحول مجتمع انطلاقًا من أسسه هو، ضمن تاريخيته هو، سعيًا إلى أهداف حُدِّدَت له، ليس من الخارج، وإنما بحكم الميثاق نفسه الذي يؤسس هذا المجتمع، والذي يُعَدُّ تفعيلُهُ المسؤولَ تحديدًا عن تحوله إلى أمة حديثة. ومن زاوية التحليل الذي أحاول القيام به هنا، فإن اتخاذ اليابان طريقًا التفافيًا يوضح، في رواية الرحالة، التمفصل نفسه، بوصفه بسبيله إلى الحدوث، **في الخبرة الحية** قد يكون بوسعنا القول، بين مسعى الإصلاح ومشروع البناء القومي في عالم لا تزال الجيوسياسة الإمبراطورية هي التي تحدد هيكله – سياسة الإمبراطوريات التي هي بسبيلها إلى التلاشي وإلى إعادة توزيع نفسها، وسياسة الأمم الصاعدة بأهدافها الإمبراطورية الخاصة، عند الضرورة، كاليابان أو مصر(٥٨)، وسياسة الدول التي ستتبنى أو تتحرر، والتي تُعَدُّ مسألة القوميات ووجودها الترابي مطروحة بالنسبة لها(٥٩).

وما يحاول الفصل الرابع استيعابه، من خلال مرويات المصريين الذين يزورون اليابان أو يقيمون فيها بعد الحرب العالمية الثانية – أي بعد اندحار الإمبريالية الجديدة لبلدان المحور وانهيار الإمبراطوريات القديمة–، هو الأسلوب الذي تَختبر به المقابلةُ بين المسارات الاجتماعية التاريخية لليابان ولمصر المنطقَ الهوياتي وتترجم به إعاداتِ تكوين المسعى الإصلاحي نفسه. فاليابان التي يزورها الرحالة المصريون هي من الآن فصاعدًا ذلك البلد الذي أعيد بناؤه في غضون أقل من جيل واحد، بعد أن كانت النار النووية قد سجلت، بالمعنى المزدوج لإثبات المعاينة والحكم بالعقاب، فشلَ النزعة القومية اليابانية. وأمَّا فيما يتعلق بمصر التي يأتون منها، فإنها لم تعد ذلك البلد الخاضع للوصاية البريطانية حيث لم تكف المناداة بالاستقلال عن الاصطدام بعدم كفاية الإصلاحات، بل صارت البلد الذي أنجز ثورةً، ثورته هو والتي تعرض نفسها بدورها، على الأقل حتى اندحار يونيو/

حزيران ١٩٦٧، كنموذج ممكن – بالنسبة للعرب وللعالم الثالث وللبلدان غير المنحازة ... ومن هذه الزاوية، فإن الدرس الرئيسي لاتخاذ اليابان طريقًا التفافيًّا إنما يكمن، بالنسبة لزائريها المصريين، في الأسلوب الذي أدت به تقلبات مسعى المايچي، على نحو ما، إلى تشبع المنطق الهوياتي لإنتاج ذات – فاعل الإصلاح- غرور النخب الحداثية والذي قاد إلى جحيم هيروشيما وناجازاكي-، وإن كان مع تأكيد المنهج المُطبَّق لامتلاك الحداثة وحيازتها: تجاوز الفرادة أو الاستثنائية اليابانية وانضواء البلد تحت ما هو عالمي شامل، وإن كان بشروطه الهوياتية هو، وهو ما قد يؤدي إلى إثبات نجاح «المعجزة» اليابانية الثانية.

وأخيرًا، سوف يعتزم فصل خامس وأخير أن يستخلص، انطلاقًا من سلسلة من الأعمال النظرية أكثر، محصلةً، بشكلٍ ما، لهذه اللحظات الثلاثة أو لهذه الجوانب الثلاثة لدرس الرحلة إلى اليابان، وذلك ببيان كيف أن التجربة التاريخية لهذا البلد قابلة لاعتبارها **نموذجًا استرجاعيًا** يسمح بأن نرى، كما في مرآة، ليس الواقع المصري المعاصر قدر سماحه برؤية **مايبدو أنه كان من الممكن أن يكون**، مع مراعاة أن الأمور كلها مختلفة من جهة أخرى، لو أن النخب المصرية كانت قد فهمته على نحو مبكر أكثر أو على نحو أفضل، أو لو كانت هذه النخب أقل انعدامًا للكفاءة حيال رسالتها التاريخية.

الفصل الأول

إعادات التشكيل الإمبراطورية

من الواضح الآن أن أوروبا قد وجدت على الطرف الآخر من الكوكب جارًا لها.

هنري ميشو
همجي في آسيا×

عندما تفرض اليابان نفسها، بالشكل الذي قلناه، على انتباه العالم الإسلامي، أو في الأقل على نخبه، فإنها كانت، بالمعنى الكامل، **أرضًا مجهولة**: فهي لم تكن معروفة للرحالة العرب أو المسلمين – فابن بطوطه قد توقف في الصين، إن كان قد وصل إليها أصلاً–، ولم تكن الدعوة الإسلامية قد طالتها، وذلك بحيث إن هذا البلد كان إلى حد بعيد بقعة بيضاء على خرائط الأطالس الجغرافية العربية – الإسلامية[1]. وليس صدفةً أن انتباه النخب العثمانية إلى صعود قوة اليابان قد اجتذبته في البداية الأقلياتُ المسلمة في الصين أو الهند أو ماليزيا، وهي، في الظرف الماثل، جماعات سكانية تبحث عن حماة في مواجهة الأغلبيات الدينية و/ أو الإثنية للبلدان التي أقامت فيها، وكان من الممكنِ أن تميل إلى أن ترى في اليابان الصاعدة عونا ممكنا. والحال أن مراقبًا مُطّلعًا على أحوال آسيا آنذاك إنما يتحدث من ثمَّ عن «أولئك الطلاب الهنود [الذين] يشقون طريقهم إلى اليابان، أستاذة الحيوية الحديثة هذه. وتكتتب جمعياتٌ لتدبير نفقات رحلة وإقامة الشبان، أمل التجديدات القادمة، في مختلف فروع المعرفة ؛ وبعضهم يذهب إلى مؤسسات التعليم العالي، في الجامعات ؛ والبعض الآخر يتدرب للتجارة وللصناعة (...). ويجتهد اليابانيون من جهة أخرى في زيادة طرق الوصول إلى بلدهم ؛ وقد قرروا للتوّ، مثلاً، إنشاء خط ملاحة بحرية مباشر بين كلكتا وطوكيو»[2]. والنخب الدينية

× تعليق يرجع إلى عام ١٩٨٤. جاليمار، باريس، ١٩٨٦. وترجع الطبعة الأولى إلى عام ١٩٣٣.

والفكرية، التي تكتب في مجلات **كالمنار**، تَنكبُ على محاولة فهم تخوم عالمها هذه كأراضٍ ممكنة للدعوة حيث تنتبه إلى أن المبشرين المسيحيين ينشطون فيها بالفعل بين صفوف جماعات سكانية تحيا في عبادة الأوثان، لأنها لم يكن قد وصل إليها أي وحي سماوي، حتى وإن كان من الوارد أن تكون هناك، في هذه الأقطار، طوائف إسلامية صغيرة يرصد الرحالة الأوائل أنها غالبًا ميسورة وموضع احترام، حتى وإن كان إسلامها، من جهة أخرى، ليس نقيًا دومًا. وفي ما سيلي من هذا الفصل، لن يتركز الحديث على اليابان نفسها بقدر ما سيتركز على **المسارات** التي اتخذها زائروها الأوائل للوصول إليها، وهي **مسارات** تسمح بتكوين فكرة عن الأسلوب الذي يمكن به إدراج هذا البلد في التمثيلات الجديدة للعالم حيث يمكنه الظهور بوصفه الوجهة الممتازة، الفرصة المتاحة للرحالة لكي يتوصل في آن واحد إلى تسمية البيئة التي تحدث فيها الرحلةِ التي تقوده إليها وطرح هويته الخاصة بوصفه فردًا يقوم برحلة وبوصفه ممثِّلاً لـ«نحن» يتحدث باسمها أو يتحدث إليها.

إدراج اليابان في دار الإسلام

سبق لي أن أشرت إلى أهداف «بعثة» الشيخ على أحمد الجرجاوي إلى اليابان، وهو شيخ يُقَدِّمُ نفسه بنفسه على أنه «أول مصري وطئت قدمه تلك الأرض من قديم الزمان إلى الآن»[٣]: ليس أقل من إرساء حجر الأساس الأول لتحويل بلاد الشمس المشرقة إلى اعتناق الإسلام، وذلك بمناسبة «مؤتمر ديني» عُقد بأمر الميكادو، وهي مهمة يبدو أنها، إذا ما صدقنا الرجل، قد تكللت بنجاح مذهل لأن داعيتنا يزعم أنه قد تمكن من أن يُحَوّل إلى اعتناق الإسلام، بمساعدة شركائه – وهم مسلم صيني قام بدور المترجم، ومصري، هو إمام الجامع الكبير في كلكتا، وعالم هندي، ومسلم روسي والراعي التونسي لبعثته هو–، ما لا يقل عن «نحو الإثنى عشر ألف رجل ... ومن الذين أسلموا على يدنا كثير من الحكام والتجار المعتبَرين وذوي الحيثيات وكثيرٌ من الوسط في الأمة»[٤]. والحال أن الرجل، الذي ينحدر من قرية في صعيد مصر حيث يتوفى في عام ١٩٦١، هو داعية عثماني وتلميذ مُعلَن لجمال الدين الأفغاني ولمحمد عبده، وهو يُصدر مجلة، هي مجلة **الإرشاد** التي ينقل فيها أطروحات الجامعة الإسلامية. وخلال توقفه الطويل في

مدينة تونس، يقدم نفسه إلى المقيم الفرنسي – الذي قال له إنه يراقب عن كثب المصريين، عمومًا، والصحافيين المصريين، خصوصًا، خوفًا من العملاء الألمان، والذي يزعم أنه مَنْعَهُ من مقابلة الداي– على أنه «مصري عثماني أرى أن أول واجب عليَّ في حياتي هو خدمة دولتي وأبناء وطني وديني»[٥]. والحال أن الأخبار التي يرسمها لمؤتمر ليس هناك ما يشهد على انعقاده (انظر أدناه)، والطابع الأكثر افتقارًا إلى احتمال الحدوث فيما يتعلق بالتحويلات إلى اعتناق الإسلام والتي ينسب إلى نفسه الفضل فيها، والعديد من الأشياء غير المؤكدة في تحركاته في اليابان وبالأخص واقع أن كل الأوصاف التي يقدمها هي بشكل واضح نتاج توليفات، من شأنها أن تكون كافية لإبطال شهادته. وقد لا يمكننا مع ذلك أن نستنتج من هذا أن الجرجاوي ليس غير مجرد مُختلِق لحكايات: ذلك أن «تحريًا عن أخلاق» الرجل، أجراه الأستاذ صالح السامرائي، مدير المركز الإسلامي بطوكيو – والذي فشل من جهة أخرى في الإتيان بأتفه مؤشر على مرور الجرجاوي باليابان، ولا، بالإضافة إلى ذلك، على انعقاد «المؤتمر الديني» الشهير– حتى في قريته في صعيد مصر، إنما يؤكد أن الشيخ، الذي يعتبره جميع من عرفوه رجلاً نزيهًا إلى حد بعيد، قد زار آسيا بالفعل، في رحلةٍ يبدو أنها شكَّلت الحدث الأعظم في حياته والذي لم يكف عن الحديث عنه حتى وفاته، كما يؤكد أن الرجل سوف يحتفظ بمراسلات متصلة مع اليابان بعد عودته. وإذ يُذكِّرُ السامرائي بأن مرور ماركو بولو بالصين كان هو نفسه موضع مجادلات، فإنه يقترح افتراضًا تكمن مأثرته في التوفيق بين الاحتمال ونزاهة الرحالة (النسبية): ذلك أن مصدرًا من ذلك العصر يشير بالفعل إلى المرور بهونج كونج، في الفترة نفسها، من جانب رحالة عربي، لا يُشار إلى اسمه، يمكن أن يكون بالفعل الواعظ الذي نحن بصدده، وقد يكون ذهب إلى تايوان (التي كانت آنذاك تحت الاحتلال الياباني)، فتَصوَّر أنه في اليابان، حيث يبدو أنه كان بإمكانه الالتقاء بمسلمين صينيين، وهم كثيرون في الجزيرة، يبدو أنه اعتبرهم يابانيين تحولوا إلى اعتناق الإسلام[٦]. ومن هنا إلى ادعاء مأثرة تحويلهم إلى الإسلام لنفسه لا يحتاج الأمر إلاَّ إلى خطوة واحدة.

وأيًّا كان الأمر، سواء كان الجرجاوي قد زار اليابان أم لم يزرها، فإن المسار الذي يتخذه لكي يصل إليها إنما يندرج بشكل له دلالته في إعادة تشكيل العالم التي

أحاول الإحاطة بها هنا. فهو يبدأ رحلته من الإسكندرية، في ٣٠ يونيو/ حزيران ١٩٠٦ – هذا هو التاريخ الواحد والوحيد الذي يقدمه فيما يتعلق برحلته كلها–، وهي مدينةٌ أنتجتها من جميع وجوهها «المدنية الجديدة»، بحيث إن المرء، فيما يقول الجرجاوي، يتخيل أنه في مدينة أوروبية، نصف سكانها من الأجانب، الذين يضعهم في مقابل «الوطنيين». وعالمه المرجعي هو الرابطة الإسلامية، التي هي جماع ممالك يتحدث بأسف عنها قائلاً:

فليتأمل ذو اللب الحكيم إلى هذه الممالك وليقدر الإسلام قدره لو كانت كلها متحدة الكلمة عاملة على ترقية الشعب حاكمة نفسها بنفسها. بل ليقدر الخلافة قدرها لو كانت ممالك الغرب [: المغرب] متحدة الكلمة مع باقي ممالك الدولة الإسلامية حيث بذلك تكون الرابطة الإسلامية الوثيقة العرى رابطة مراكش بالجزائر فتونس فمصر والسودان وسوريا وبلاد العرب ففارس فالأفغان. ولا يخفى ما يقوم به مسلمو الروسيا والهند والصين من المساعي الحميدة في إعزاز الجامعة الإسلامية التي تربط كل مسلمي الأرض ببعضهم وتجعلهم متحدين وإن لم يكونوا في حكم الخلافة[٧].

والحال أن وحدة هذا المجموع هي ما تهدده دسائس الدول العظمى الأوروبية التي تتآمر بهدف «تمزيق جسم الدولة العلية واقتسامها بينها»[٨]. وهو هدف لن يتخلف الرجل عن شجبه على مدار رحلته. وقد تحدثت، فيما سبق، عن التوقف الطويل الذي قام به في مدينة تونس – تحتل رواية إقامته في هذه المدينة إحدى وأربعين صفحة من كتاب رحلته الذي يتكون من مائتين واثنتين وعشرين صفحة – للتعرف هناك على أحد رفاق رحلته التالين: إنه مناسبَةٌ، بالنسبة له، لشجب مظالم الفرنسيين في هذا البلد الذي يزعمون أنهم يقودونه على طريق الرقي. مظالمهم، **ولكن ليس وجودهم نفسه**، والتي يقارن بينها وبين الأسلوب الذي تحقق به إنجلترا «رسالتها التمدينية» في بلده هو. وما يأخذه على الفرنسيين، ليس هو سياستهم الإمبراطورية – فالغريب هو أن لا تكون لهم سياسة إمبراطورية – قدر ما هو عدم إدراكهم لخصوصية الزمن: ففي الأزمنة القديمة، كان من الجائز أن يقوم البلد المنتصر باضطهاد البلد المغلوب لتأكيد سلطته، كما فعل ذلك قمبيز ونبوخذ نصّر والفراعنة والحجاج وكثيرون آخرون، ولكن،

في هذا العصر قد اتخذت الدول سياسة خلاف تلك السياسة في البلاد التي تدخلها فاتحة غالبة، وهي سياسة حسن المعاملة والرفق بالأهالي وجلب مودتهم بأنواع العدل والمساواة والإصلاح وغير ذلك من الأشياء التي لا تنفر عنها الأمم الخاضعة لها (...) وفي هذا المقام يجمل بنا أن نورد المقارنة بين سياسة فرنسا في تونس والجزائر وبين سياسة انكلترا في مصر وبذلك يكون القياس على سياسة انكلترا كما سنذكره. ولست أريد بإيراد هذه المقارنة مدح سياسة الإنكليز في مصر ولكن أذكرها من باب توضيح أن بعض الشر أهون من بعض[9].

وبعبارة أخرى، فقد يكون هناك، إن لم يكن مستعمر جيد، فعلى الأقل مستعمر مفيد، لاسيما أن شيخنا «من أنصار الشرعية»: ففي حين أن بونابرت كان قد جاء إلى مصر بوصفه فاتحًا وحشيًّا، شأنه في ذلك شأن ورثته في الجزائر وتونس،

احتلت انكلترا مصر بدعوة من الخديوي السابق المغفور له توفيق باشا لتأييد مركز الخديوية فأخمدت نيران الثورة[10]. وبمجرد دخولها أخذت في بذر بذور الإصلاح فأصلحت دائرة الري والمالية ونظمت الجيش وها هي قد بدأت توسع دائرة التعليم مع الاعتناء بلغة البلاد الرسمية حيث حضت الأهالي على إنشاء الكتاتيب ومحت آثار الظلم والاستبداد وألغت السخرة والعونة وجعلت الموظفين سائرين على دستور يوقف كُلاًّ عند حده، وما شاكل ذلك من أنواع الإصلاح الذي نشاهد آثاره الآن بالعيان[11].

وهذا البيان لما يخص الفرنسيين وما يخص البريطانيين يحدد ما قد يبدو لرحالتنا بوصفه أولوية الساعة، والذي، بعيدًا عن أسلمة اليابان، يبرر رحلته إليها: عصرنة المجتمعات الإسلامية بشتىَ الوسائل، حتى ولو اقتضى الأمرُ اللعبَ على التنافسات فيما بين الإمبراطوريات، مادام يمكن الحفاظ على الخرافة العثمانية كما على الهوية الإسلامية للمجتمعات المعنية. والحال أن الأسلوب الذي يبين به الرجل، بمناسبة مروره بهونج كونج، حالة المسلمين الصينيين، في بلدٍ تُعَدُّ فيه الدول العظمى الأوروبية في وضع الحَكَم بين مختلف الطوائف الموجودة هناك، إنما يوضح مفهومه لعلاقة القوة بين الإمبراطوريات الأوروبية والدولة العثمانية، ويوضح في الوقت نفسه الأسلوب الذي قد تسهم به هذه الدولة في ارتقاء المسلمين في هذه الأقطار. فمن جهة، يتعلق الأمر بإقناع الأوروبيين، إن لم يكن بمساعدة،

فعلى الأقل بعدم الوقوف في وجه ترقي الطوائف المسلمة وذلك بتوضيح أن مثل هذا الترقي لا يشكل تهديدًا لمصالحهم: فهو يشير إلى أنه ما من شيء هناك يميز مسلمي الصين عن الصينيين الآخرين، لا في الملابس ولا في السلوكيات العامة ؛ وهم، من بين جميع رعايا إمبراطورية الوسط [الصين]، الأقل ميلاً إلى الفتن والقلاقل المخلة بالأمن العام ؛ وهم، بأكثر من الصينيين الآخرين، يراعون القوانين ويحترمون الحكام، أيًا كانت ديانتهم، وهم يشكلون جماعات تهتم بالصناعة، وتتخصص في صناعة المنسوجات، وقلما تميل إلى الوظائف الإدارية أو السياسية ... ومن الجهة الأخرى، يتعلق الأمر بإقناع السلطات العثمانية بأن من مصلحتها تعزيز الهوية الإسلامية – والمقصود هو سلامة العقيدة- للمسلمين الصينيين: فهو يشير إلى أنه إذا كان هؤلاء يُبدون حمية دينية عظيمة، حيث يلتزمون التزامًا صارمًا بالصلاة وبصوم رمضان، فإن عددًا من ممارساتهم مشوب على نحو جسيم بالبدع، مثال ذلك التردد أيضًا على معابد الديانات الأخرى في المناسبات الرسمية أو بمناسبة الأعياد، وهو ما يرجع، بحسبه، إلى أن الخمسين مليونًا من المسلمين الصينيين ليسوا تحت توجيه علماء جديرين بهذا الاسم، يجب على السلطات العثمانية إعدادهم وإرسالهم. وينتهي الجرجاوي من هذا إلى أنه،

إذا كانت أوروبا تتوقع من حين لآخر خطرًا أصغر يتهددها من الشرق بسبب هذه الحركة الخفيفة التي أظهرها الشرقيون في سبيل الرقي فكيف بها إذا أخذ المسلمون الصينيون في أسباب التآلف بواسطة هذه العلاقات المذهبية والتعاليم الدينية. وهنا نقول إن أوروبا محقة في تخوفها هذا وغير محقة في اتهام المسلمين بالتعصب[١٢].

وأن نكون دومًا، مع الجرجاوي، في تمثيل إمبراطوري للعالم، فهذا ما يمكننا أن نجد تأكيدًا له في الأسلوب الذي يعرض به، على طريق العودة إلى مصر، مروره بالهند، فهي بلد يتعاقب عليه الفاتحون واستولى عليه الانجليز بحيث «عوضت انكلترا بالهند ما فقدته من أملاكها الأميركية وهي تحت حكمها الآن حتى يفعل الله ما يشاء»[١٣]. فمن جهة، جعل الانجليز من كلكتا «عاصمة الهند الانكليزية»، فهي مدينة عظيمة ومزدهرة، تتمتع بكل ضروب التنظيم وكل أسباب الراحة التي تتمتع بها أعظم الحواضر الأوروبية، وهي تحوز صناعات متقدمة

والحركة التجارية فيها لا تتوقف. ولكن، من جهة أخرى، يحــرص البريطــانيون بالفعل على إذكاء الانقسامات فيما بين مختلف الطوائف الهندية – وهو يكتب فيمــا بين مختلف **الأجناس**، التي يحتفظ كُلٌ منها بعاداته وأسـلوبه فــي اللــبس- كمــا يسهرون على الحد من إمكانيات تحرر رعاياهم الهنود، خاصةً بالحد من الحصول على التعليم:

قد يعلل بعضهم عدم كثرة المدارس العالية بعللٍ قد يكون لها نصيب من الصحة عند من لهــم إلمام بحل الطلاسم السياسية: وذلك أن الحكومة الانكليزية ترى من صــالحها أن لا يترقــى الأهالي لأن في ترقيهم نهوضهم وفي نهوضهم نزوع إلى طلب الاستقلال وهو ما لا ترضــاه دولة انكلترا. ولو كانت هذه الدولة تريد أن تُرقي الأمة الهندية لساعدت على إنشاء الكليــات والمدارس العالية وهي قادرة على ذلك(١٤).

على أن الوقت قد تأخر كثيرًا بالنسبة لانجلترا، فيما يستنتج الجرجــاوي، لأن يشكل المجتمع الأنجلو – هندي اكتشافًا آسرًا بشكل واضح، وذلك، تحديدًا، بقدر ما أن

النهضة الحديثة التي نهضها الأهالي من الهند من جهة التعليم تبشر بمســتقبل زاهــر رغــم العوارض السياسية. وذلك راجع إلى شعور الذين نبغوا وتعلموا في مدارس انكلترا وعرفــوا مقدار حاجة البلاد إلى التعليم الذي من ورائه استقلالها وسعادتها. وهم وإن كانوا يلاقون مــا يلاقون ممن يتملقون إلى رجال الحكومة من الانكليز ويعملون بما يوافــق أغراضــهم فقــد تمسكوا بعرى الصبر والجد. ومن كان كذلك لا يحرم من ثمر اجتهاده(١٥).

أمّا فيما يتعلق بالمسلمين، فلا عجب البتة فــي أنهــم يشــكلون، فــي نظــر الجرجاوي، أفضل طائفة في الهند: أليسوا هم الذين يلبسون بالفعل اللباس الأكثــر تمدنًا وأدبًا في حين أن الكفرة يمشون نصف عراة، وهو ما لا نجده إلاَّ «عند الأمم التي لم تعرف للحضارة معنى وهو قبيح لا يليــق بــالآداب»(١٦) ؟ لكــن معيــاره الرئيسي يظل هو تعلقهم بالخلافة العثمانية والذي أمكنه التحقق منه، فيمــا يشــير، لدى جميع محاوريه الذين يجتهد في إيراد قائمة بأسمائهم وصفاتهم، فــي صــفحة كاملة:

لا يوجد مسلم في الأرض في قلبه مثقال ذرة من الإيمان إلاّ وعنده شعور حي وانعطاف نحو عرش الخلافة الإسلامية، لأن حب المسلمين لخليفتهم أمر طبيعي غَرَسَهُ الدينُ فـي قلـوبهم. ولكنهم يتفاضلون في هذا الشعور وهذا الانعطاف قلة وكثرة. وإن هذا التفاضل يظهر بـأجلى مظاهره بين المسلمين الذين تحكمهم الدول الأجنبية عنهم دينًا ودنيا (...) هـذا وإن لمسـلمي الهند شعورًا نحو عرش الإمامة الكبرى هو أكبر دليل على أنهم أشد مسـلمي الأرض تَعلُّقـا بهذا المقام[١٧].

وما نحن بإزائه هنا هو أكثر من معاينة دينية: إننا بإزاء .يار اسـتراتيجي. فمع الأسلمة وإعادة تعبئة المسلمين الصينيين، فإن هذا التعلق بالـ لافة والـذي قـد يبرهن عليه المسلمون الهنود إنما يتخذ معنىً ضمن ضمن أفق نـ حزح نحو الشرق وآسيا لمركز جاذبية العالم الإسلامي وهو الأفق الذي تناقشه مجـ لات **كالمنـار** أو **الإرشاد** أو **اللواء**، في سياقٍ نجد فيه أن سيطرة الدول العظمى الأوروبيـة علـى الشرق الأوسط المطل على البحر المتوسط كما على الشمال الأفريقي لا تزال تبدو جد راسخة. والحال أن «الخطر الأصفر» الذي تخشى أوروبا، باعترافها هي، من تزايد قوته، قد يجسد مثل هذا التقارب «بين دولة اليابان والدولـة العليـة لأنهمـا الدولتان اللتان من شأنهما أن تكونا قابضتين على الشرق، هذه في الشرق الأدنـى وتلك في الشرق الأقصى»[١٨]. ويجب أن نضيف، اختتامًا للحـديث عـن تصـور الجرجاوي لبيئة اليابان أن من المفارقات أن الرجل لا يبدو أنه يـرى الاسـتعمار الياباني: إن الإشارة الوحيدة، في نصه، إلى كوريا ومنشوريا، هي مناسبة لابتهاجه بأن الله قد جعل من هذين البلدين مقبرة للجنود الروس[١٩]. وسوف أعود إلى ذلك.

رحلة تخوم

قد يكون الأمير محمد علي باشا بالفعل الأخ الشقيق للخديو ي عبـاس حلمـي الثاني (١٨٩٢ – ١٩١٤)، والي مصر كما كان يقال آنذاك، إلاّ أنه يزور اليابـان في عام ١٩٠٩ بوصفه سائحًا. ومن المؤكد أنه سائح محظوظ مـن شـأن بطاقـة زيارته أن تفتح له الكثير من الأبواب وأن تسهل تحركاته كثيرًا، لكنه سائح مع ذلك لم يعد يسافر، منذ عشرين عامًا، فيما يكتب، إلاّ بحسن رعاية شركة كوك، وهـو

يشتري كروت بوستال وينتقد الدعاية الكاذبة للسكك الحديدية الروسية التي لا هي أفضل ولا أسوأ من السكك الحديدية التي نجدها في بقية أوروبا[٢٠]. وهو سائح قوي التدقيق في شروط رحلته، وهي شروط لا ينوي البتة التضحية براحته من أجلها، وهو لا يكف عن التعليق – شاكيًا في الأغلب- على نوعية الفنادق أو الطعام الذي يُقَدَّمُ إليه.

وتبدأ رحلة الأمير محمد علي – أو على الأقل الرواية التي يقدمها عنها- في موسكو، ليس لأن المسار الذي يأخذه إليها، من الإسكندرية، ثم مرورًا باسطنبول وتريستا وڤيينا، هو، بحسب تعبيره «معروف بين الأنام»، وإنما لأن المرء يدخل بعد موسكو في منطقة ضبابية حيث ينقلب منطق الرحلة نوعًا ما: فحتى موسكو، نكون قريبين من قلب الحضارة ؛ أمَّا بعد موسكو، فإننا نبتعد عنها. والحال أن الفضاءات التي يتم اجتيازها على خط السكك الحديدية عبر السيبيرية إنما تبدو موضع نزاع وغير مستقرة، وكأنها تنتظر نظامًا يجعله اتساعها وحالتها البدائية إشكاليًا. وهي فضاءات تتجاور فيها جماعات سكانية، تشمل جماعات سكانية مسلمة، ذات ولاءات غير مؤكدة: صينيون متجمعون في محطة للسكك الحديدية، بصدفة توقف للقطار، يرتدون الفراء في شدة الحر ويركبون خيولاً صغيرة لا بأس بها، حتى وإن كانوا يسوقونها رافعين الركاب إلى أعلى[٢١] ؛ وتتار مجتهدون يمكن التعرف على قراهم من المآذن التي تعلوها ومن الزراعات المحيطة بها والتي تحظى بالعناية ؛ ووابور البحر هذا الذي يركبه، في ڤلاديڤوستوك، والذي يتألف جميع قباطنته من ألمان بينما يتألف طاقمه من صينيين. فضاءات ينبني الوجود البشري فيها – والمرئي من القطار الذي يقله – من التقابل بين جماعات سكانية «كسولة» وجماعات سكانية عندها «محبة للعمل وكراهة للتقاعد والكسل»، وتخضع لما قد تجوز تسميته بناموس «اتساع العمران» الذي يكمن في أساس تراتب صفات الجماعات البشرية:

في الساعة الثامنة صباحًا قد تقابلنا بقطار مهاجري المسكوف الذين يهاجرون إلى سيبيريا بعد أوان ذوبان الثلوج ودخول الوقت الذي تكون أرضها فيه صالحة للزراعة الصيفية. وإن الحكومة الروسية تبذل غاية جهدها في مساعدة أمثال هؤلاء المهاجرين لأجل استعمار هذه الأراضي الواسعة الأنحاء البعيدة الأرجاء حتى يتسع بها العمران وتكون عونًا لها في مستقبل

الزمان. وهكذا جرت عادة جميع الممالك الراقية تسعى في اتساع العمران ومساعدة بني الأوطان حتى تصل إلى أعلى درجات التقدم والحضارة وتكون جديرة بالعظمة والأمارة[٢٢].

ومصادفات الرحلة تجعله يركب القطار نفسه الذي يركبه جراندوق روسي في جولة تفتيشية على الطرق الآسيوية النائية للإمبراطورية، وهو رجل بشوش، فيما يلاحظ الأمير، قوي الشبه للعائلة الملوكية الروسية، طويل القامة نحيف الجسم طويل الأنف كسائر عائلة رومانوف، وسوف ينتهي الأمر بالأخير إلى مشاركته مائدة تناول الوجبات. والرحلة فرصة لمراقبة الأسلوب الذي يكشف به النظام الروسي في هذه المناطق المضطربة. ونحن هنا بعيدون بالفعل عن العداوة الأكيدة التي يكنها واحد كالجرجاوي لروسيا ويحرص الأمير محمد علي، في ختام روايته – في الفقرة قبل الأخيرة– على التشديد على أنه من بين جميع البلدان التي زارها في رحلته، فإن الروس

قد فاقوا غيرهم في حسن المعاملة وجميل المجاملة، لأن ما حصل لنا منهم من الإكرام لا يمكن أن تعبر عنه ألسنة الأقلام، لأنه لم يحصل مثله من أي دولة من الدول. والذي دعاهم إلى ذلك هو التوصية علينا من سفير روسيا [في مصر]، كما أوصى غيره من السفارات الأخرى [الصينية واليابانية] بمصر، ولكن الروسيين قد بالغوا في الترحيب والتكريم والإجلال والتعظيم إلى حدٍّ قد بلغ الغاية ووصل إلى النهاية[٢٣].

ومن يتحدث هنا كما هو واضح هو صاحب السمو، بل هو صاحب السمو المصري بأكثر مما هو صاحب السمو العثماني، ومن هنا، بلا مراء، النبرة الدبلوماسية، قد يمكننا القول النبرة المحايدة، لملاحظاته: ففي روسيا كما في اليابان، يتحفظ في إبداء شعوره حيال الوضع السائد على الخصوم الروسية – اليابانية، مكتفيًا بإيراد آراء لبعض محاوريه – المندوب المفوَّض الأنجلو – هندي لشركة سكك حديد منشوريا، القنصل البريطاني في موكدن، القبطان الألماني لوابور البحر الذي يقوده من اليابان إلى كوريا ... – وبالتذكير في ختام حديثه بشروط المعاهدة المعقودة بين اليابان وروسيا لإنهاء النزاع القائم بينهما.

والنظرة التي يلقيها على البيئة موضع النزاع والتي تُعَدُّ اليابان بسبيلها إلى أن تنشر فيها قوتها الجديدة هي نظرة تجمع بين ثلاثة أبواب للاهتمام، تمر رواية الأمير عبرها دون أن يهتم في الأغلب بترتيب الانتقالات بينها. فهناك باب قد يمكننا وصفه بالباب الإثنوغرافي، وهو يهتم بالتنوع البشري للمناطق التي يطوف بها الأمير في الوقت نفسه الذي يهتم فيه بـ«خصال» مختلف الشعوب التي يَعَنُّ له مقارنتها بما يُصَادَفُ في بلده هو:

> [في محطة سكك حديدية سيبيرية صغيرة]، الذي تنبهت إليه أن عجائز نساء الصين وكذلك شيوخهم يشربون الدخان في عيدان طويلة كالتي كانت مستعملة من عهد غير بعيد في القطر المصري، كما أني رأيتهم يضعون الدخان في أكياس من الجلد كالعادة المصرية القديمة أيضًا[٢٤].
>
> الشيوخ منهم [: من الصينيين] في غاية من قبح المنظر وتشويه الخلقة، [بينما] الشبان منهم رؤيتهم مقبولة وصورهم مألوفة، فعجبت من التغير العجيب الذي يعتريهم عند الكبر فيغير خلقتهم ويمسخ صورهم وقلت: سبحان مغير الأحوال من حال إلى حال![٢٥].
>
> غالب نسائهم [: نساء كوريا المسلمات] يتقنعن بقناع كسائر نساء الأرياف في القرى المصرية والعادة العربية القديمة ويلبسن السراويل وفي أرجلهن أخفاف باللون الأصفر أو الأحمر وهن في غاية الحشمة والكمال (...) وقد مَرَّ علينا ونحن بالفندق خِدْرٌ من خشب بهيئة كشك صغير محمول بأربعة رجال ومغطى بجلد نمر فأخبرنا صاحبُ الفندق أن نساء الأكابر هنا لا يخرجن من جهة إلى أخرى إلاَّ بهذه الحالة لعدم الغربات في هذه الجهات عند الأهالي[٢٦].

والاهتمام، هنا، ليس بغرائبية الأحوال بقدر ما أن ما يهدف إليه الأمير هو إشعار القارئ بالمشهد [المغاير] الناجم عن الآثار التي أحدثها الترقي للتو - في هذه الحالة، كما سوف نرى، الترقي الذي أدخله اليابانيون في كوريا وفي منشوريا.

والمركز الثاني لاهتمامه هو الشأن العسكري. فالأمير محمد علي، بوصفه وريثًا جديرًا بتراث جده الأكبر وشريكه في الاسم، الذي خطط لمشروع تحديث مصر بدءًا بالجيش والأسطول، إنما يبدو منتبهًا انتباهًا خاصًا إلى الترتيبات العسكرية التي اتخذتها الأطراف الماثلة لاسيما، فيما يشير، أن المناطق التي يطوف

بها ليست آمنة، خاصة على التخوم الروسية – الصينية، إلى درجة أنها تحتم وجود حراسات مسلَّحة على متن القطارات التي تجتاز هذه المناطق، وذلك

لكثرة وجود فريق من عصابات اللصوص يُسَمّى كونكوز ينزلون على الركاب متى تمكنوا من ذلك ويزعجونهم بضرب البارود في وجوههم وغير ذلك من أنواع المخاوف التي تمكنهم من سلبهم ونهب ما معهم. ولطالما يركبون مع الركاب في زي سواح حتى إذا سار القطار وهدأت الأفكار ووضع الراكب حموله وأرخى الليل سدوله أخذوا يهددون الركاب ويعذبونهم بأنواع العذاب (...) ولولا خوفهم من الحرب لكثرت إغاراتهم وقويت عصاباتهم. ووجود هذا الحرس يُشعر بأن الولاء على هذه الجهات للروس[٢٧].

واهتمامه بالمسائل العسكرية يمضي من الاهتمام بالمواقع التي تتخذها قوات مختلف الأطراف إلى الاهتمام بنوعية تسليحها وإلى الاهتمام بما يمكنه رصده من مستوى تدريبها وميلها إلى المناورة، مرورًا بالشكل الذي تحتل به الساحة. وهكذا، فيما يُلاحظ، فعلى طول ذلك الجزء من خط منشوريا الذي يسيطر عليه الروس،

بكل محطة [للسكك الحديدية] عشرون من عساكر (الجندرمة) لأجل الحراسة والحفظ وهم مقيمون بمحل واحد محاط بسور مرتفع وفيه منافذ كثيرة للبنادق تشبه منافذ الخنادق وفي هذه الجهة قد أُذن لنا أن نأخذ الصور الفتغرافية التي نريد أخذها حيث إن هذا الأمر ليس ممنوعا فيها [: في منشوريا] لأنها غير تابعة للروسيا[٢٨].

ثم هناك، ثالثًا، الاهتمام بالمواقع السياحية، بالمعنى المحدَّد للمصطلح، أو بما يحدده الأمير علي أنه مواقع سياحية – المعابد، القلاع، القصور، إلخ.– ولكن، قد يمكننا القول، بالاقتصاد، وغالبًا من دون حماسة، وبحكم الواجب تقريبًا، كذلك اليوم في منشوريا حيث يكتفي الأمير بزيارة معبد واحد في حين أن زيارات كثيرة كانت مسجَّلة في برنامجه، فهو يرى أن هذه الزيارة الوحيدة تعفيه من التعب بلا طائل في زيارة المعابد الأخرى، فالمعبد الذي زاره «أرفع منها شأنًا» وأهميتها السياحية أقل[٢٩]. والحق إن رحالتنا، باعترافه هو نفسه، قلما يتصالح مع الأرق والمتاعب التي كان لابد له من أن يكابدها في هذه المناطق النائية والموحشة:

فأكثرتُ من الدعاء لله سبحانه وتعالى أن يعيدني إلى وطني سالمًا وأن يحفظني في الذهاب والإياب وعزمتُ على أني بعد انقضاء رحلتي هذه لا أتوجه إلى بلاد بعيدة بهذا البعد الشاسع لأني تأملت فوجدت نفسي فريدًا في هذه البلاد لا أجد من يسامرني ولا من يخبرني عن الأوطان وما حصل فيها من الأمور المهمة والحوادث الملمة[٣٠].

وإذا كانت الحدود بين الإمبراطوريات، بالنسبة للجرجاوي، تتميز بوضوح وجلاء التوزعات الهوياتية – حيث المسيحيون في مقابل المسلمين، وحيث الغربيون في مقابل الشرقيين ... –، فإن ما يراه الأمير محمد علي هو، على العكس، تَعَقُّدُ التفاعلات بين الجماعات السكانية الواقعة في لعبة إعادات تشكيل الإمبراطوريات، والتي كانت كوريا والصين تشكلان، آنذاك، أحد رهاناتها الرئيسية وإحدى ساحاتها الرئيسية، خاصةً بحكم الأطماع اليابانية. فمن جهة، نجد أن ما يعاينه هو الطابع غير الثابت للانتماءات والهجونة القائمة في آن واحد بين الثقافات والناس على تخوم الإمبراطوريات، في الموقع الذي تُعَدُّ فيه هذه الأخيرة منخرطة، بالشكل الأكثر مباشرةً، في التنافس، وهي هجونة مناسبة لجميع المغامرات الفردية: فالمندوب المفوَّض لشركة سكك حديد منشوريا، رجل «يُسَمَّى ولسن وهو رجل في غاية الظرافة واللطافة أصل والده إنجليزي وأمه هندية»[٣١]؛ ورئيس الجمارك الصينية بمنشوريا، الذي التقاه في القطار التابع للخط عبر السيبيري والذي حسبه في البداية سائحًا، هو أوروبي، شأنه في ذلك شأن كثيرين من كبار موظفي الحكومة الصينية ؛ والمسؤول عن شركة أعمال منجمية تستخرج الذهب والفضة في شمالي منشوريا، وهو مسؤول أميركي اسمه هانت، كان في السابق رئيسًا لامتيازات زراعية منحتها الحكومة السودانية لأجانب لكي يزرعوا القطن في السودان ... ومن الجهة الأخرى، فإن ما يظهر للأمير هو وحدة المسعى الاستعماري نفسه، والذي يكشف عن المصالح الواحدة والآثار الواحدة حيثما شق طريقه، وذلك بصرف النظر عن هوية الإمبراطوريات: وهكذا، فكما في مصر أو المغرب أو الجزائر، يجد الاستعمار الياباني ترجمة له في كوريا في انقسام المدن، كما في بوزان، فهي «عاصمة كبيرة منقسمة إلى قسمين، قسم يسمى بالبلدة القديمة، وهذا القسم محاط بسور عظيم ومنظره جميل إلى الميناء، وقسم يسمى بالبلد الجديد

أو الياباني»[٣٢]، حيث يتركز الجانب الرئيسي من النشاط ؛ وفي آسيا كما في أفريقيا أو في الشرق الأدنى، فإن الاقتصاد الاستعماري / الإمبراطوري إنما يجد ترجمة له في الاستيلاء على الموارد الطبيعية لصالح المتروبول وتنظيم أسواق تستوعب تدفق منتجاته الصناعية ؛ وفي كوريا أو في منشوريا كما في سواهما، فإن المنطق الإمبراطوري يوجد قسمة، ضمن الأهالي، بين من يقبلون التعاون ومن قرروا المقاومة وتعريض أنفسهم للقمع الأكثر انعدامًا للرحمة[٣٣].

واستشرافًا لما سوف يلي، سوف أقول إن هذه الزيارة إلى كوريا وإلى منشوريا، والتي تنتهي بها رحلة الأمير محمد علي، هي ما سوف تسمح له باستنتاج ما قد يكون بوسعي تسميته **بالدرس غير المنطوق** لرحلته. فما يهتم بتسجيله، هو ما سوف يُسَمَّى فيما بعد بـ«قابلية» هذه الأراضي «للاستعمار». ونحن بإزاء قابلية سلبية للاستعمار، تحدد «انعدام الكرامة القومية» لسكانها: فحتى مع أن الكوريين أكثر قوة، من الناحية الجسدية، من اليابانيين – وإن كان صحيحًا أن هذا يرجع، بحسب الأمير، إلى أن «أولادهم يموت منهم نحو سبعين في المائة لكونهم معرضين للعوارض الجوية متروكين على الحالة الفطرية كأنهم أبناء حيوانات عجم ولذلك ترى الباقين منهم في غاية القوة»–[٣٤]، فإنهم كسالى، قذرون، لصوص، «حُبِّبَت إليهم الشهوات النفسانية (...) وملاذهم الشهوانية بدون التفات إلى أيِّ عمل يعود على البلاد بالتقدم والسعادة»[٣٥]، ونسبة كبيرة منهم تدمن السُكر. كما أننا بإزاء قابلية إيجابية للاستعمار، تحدد ثراء هذه الأراضي وواقع أن أي دولة عظمى أخرى لم تنجح في الاستيلاء عليها، لحسابها، أو الاحتفاظ بالسيطرة عليها والتي تؤول، نوعًا ما، إلى المستعمِر الأكثر جدارة بذلك، وهو المستعمِر الياباني، في الحالة التي نحن بإزائها. درسٌ غير منطوق، وذلك بقدر ما أن الأمير محمد علي يحترس كل الاحتراس، على ما يبدو، من مد هذه النظرة الواقعية إلى حالة مصر في ظل الوصاية البريطانية. ولكن كيف لا ينتبه المرء إلى حقيقة أن المصطلحات نفسها التي يستخدمها لتوضيح «معنى القصة» الذي يضفي الشرعية، بشكل ما، على احتلال اليابان لكوريا، هي المصطلحات عينها التي كان المصلحون المصريون آنذاك بسبيلهم إلى صوغها لفهم فضيحة السيطرة التي فرضتها أوروبا المسيحية على المسلمين:

[كان الكوريون] في قديم الزمان أساتذة اليابانيين ومعلميهم ولكنهم بعد ذلك قد مالوا إلى الراحة والكسل وتركوا الجد في العمل حتى وصلوا إلى حالة سيئة وفقر مدقع وانحلت عزائمهم وخارت قواهم حتى عجزوا عن الزراعة وعمل السكك والطرق المسهلة لتجاراتهم ومنفعة بلادهم[٣٦].

الأمر الذي، ضمن المنطق الإمبراطوري الذي يواصل الأمير محمد علي وضع نفسه فيه، يكفي لأن يبرر لمستعمِرٍ صنع سعادة الشعوب المغلوبة، حتى ولو ضد رغبتها.

توزع الإمبراطوريات القديمة

يظهر محمد ثابت، «مدرس أول العلوم الاجتماعية» بمدرسة القبة الثانوية بالقاهرة، بوصفه الممثل الناجز لشخصية تظهر، في مصر، خلال ثلاثينيات القرن العشرين، هي شخصية الرحالة المحترف، والتي يشكل بالنسبة لها تسجيلُ ونشر «الذكريات» جزءًا لا يتجزأ من الرحلة، بل إنهما يشكلان هدفها الرئيسي. وهو نفسه رجل لا يكل عن تكرار التجربة: فعلاوة على كتابه **جولة في ربوع آسيا بين مصر واليابان**[٣٧]، والذي يظهر في عام ١٩٣١، كان قد أنجز ونشر بالفعل عدة جولات أخرى، في أوروبا الغربية (١٩٢٦)، وفي أوروبا الوسطى وسكاندينافيا (١٩٢٩)، وجولته في آسيا سوف تتلوها رحلات إلى آسيا الوسطى (١٩٣١)، وإلى أفريقيا (١٩٣٣)، وإلى القارتين الأميركيتين (١٩٣٤) وإلى أستراليا (١٩٣٦)، وقد أعيد نشر مروياتها في عدة مناسبات، وهي مرويات كرست ظهور جنس أدبي قائم بذاته[٣٨]. وإذا كان الرجل، شأنه في ذلك شأن الأمير محمد علي، يعتبر نفسه بشكل معلن سائحًا – المرويات التي ينشرها تحمل عنوانًا فرعيًّا «مشاهدات سائح مصري»–، فإنه يعفي نفسه ويعفي قارئه من الملاحظات التي أكثر منها الأمير حول نوعية الفنادق أو راحة وسائل المواصلات، لكنه يُكَرِّسُ الحرص الدقيق نفسه لوصف مسارات الانتقال والاحتياطات التي يجب على الرحالة أخذها لكي يصل سالمًا ولكي يستفيد أفضل استفادة من رحلته. كما أن التعليقات التي يكرسها للحديث عن الوجبات لا تنصب على طعوم ما يُقَدَّمُ إلى الرحالة، وهي طعوم غريبة عليه

إلى هذا الحد أو ذاك، بقدر ما تنصب على مدى مراعاة الشروط الصحية ونظافة إعداد الوجبات – وهذا وسواس حقيقي لدى صاحبنا، في منطقة من العالم تعتبر، بحسب رأي الأطباء، «مقر الحميات» وأكبر خطر لنشر الأمراض في العالم[٣٩].

إلاَّ أنه إذا كان محمد ثابت يسجل وضعيته كسائح، وعلى هذا الأساس تنشأ القسمة بين ما تجب رؤيته وما يمكن للرحالة أن يجيز لنفسه إهماله (لأنه هو نفسه قد ذهب إلى هناك ورآه في مكانه ويمكنه أن يكون شاهدًا عليه)، فإن المشروع المعلن الذي يسعى إليه صاحبنا إنما يكتسب بُعدًا جديدًا يجعل من الرحلة ترتيبًا استكشافيًا محوريًا لتطبيق المسعى الذي سوف أحاول استيعابه في ما يلي [من هذا الكتاب] بوصفه «نزعة إصلاحية». فهو يعلن بصوت عالٍ وبقوة مساهمته في تطبيق أساليب جديدة لفك شفرة مسار الأشياء والتاريخ، كتابة «كتاب الدنيا» باللغة العربية، والتي قد تؤدي إلى الاستجابة لتوسيع اهتمام المصريين بدراسة الجغرافيا بحيث يمتد «إلى العناية بوصف الشعوب وحياة الإنسان»[٤٠]، وذلك بإدخال مفهوم التنوع الأنثروبولوجي للثقافات والحضارات، مدعومًا بالأرقام عند الضرورة، في أنساق تمثيلاتهم للعالم. ومن الجهة الأخرى، يتعلق الأمر بالنسبة لصاحبنا بالتعرف، في الخبرة التاريخية لمجتمعات أخرى، إن لم يكن على نماذج، فعلى الأقل على «وصفات» يمكنها التعجيل بتحقيق الرقي والتمدن: فهو يصور الشعوب الأخرى كما رأتها

عين مصرية شرقية (...) [تحاول] استقراء عناصر نهوضها وقعودها علّنا نستنير بطرائقها الموفّقة، فنهتدي، وعسانا نعتبر بما أصابها، فنأمنُ العثار الذي يتهدد الأمم في فجر نهوضها وطور انتقالها[٤١].

وفي هذه النظرة فإن تقدم رحلة محمد ثابت من الهند إلى اليابان وفي الصين هو نفسه الذي سيسمح له باستخلاص درس رحلته الآسيوية. وفي اقتصاد هذه الرحلة، فإن الصين والهند تظهران دفعة واحدة بمظهر البؤرة التي تكشف عن التباينات: فهما إمبراطوريتان قديمتان وقويتان – وهو ما تشهد عليه روعة الآثار (الإسلامية حصريًا تقريبًا، في حالة الهند) والتي يصادفها المرء هناك، وجودة الأشياء اللتان أنتجتاهما، والتي ارتفعت منذ ذلك الحين إلى مصاف «الآثار»، الأمر

الذي يبرر الذهاب إليهما للسياحة على الرغم من كل شيء –، دخلتا منذ عهد بعيد في انحطاط وهما الآن نَهبٌ لجميع المصائب. وهو ما يظهر في اكتشافه لدلهي، المدينة التي تتدفق عراقةً، والتي يقال إنها بنيت على أطلال إحدى عشر مدينة وحيث الأحياء «الوطنية» تشبه الأحياء الوطنية القاهرية، وهي مدينةٌ فيها «يصلي القوم لله بدل الخضوع لشعوذة البرهمي والخشوع للأنصاب»، وهي أجمل مدينة رآها، حيث «آيات الأبهة تفوق كُلَّ ما تَقَدَّمها حتى أصبحت عند الغربيين مضربَ الأمثال»، فهي تحتضن قصورًا أجمل من كل ما قد نراه في أوروبا، وهي مدينة «تقوم عظمتها على منشآت الإسلام التي لولاها لما استحقت الذكر حيث لا ترى غيرها سوى بيوت حقيرة ومعابد هندوسية صغيرة»[٤٢]. وعلى مدار رحلته، فإن المشاعر التي يعبر عنها والأحكام التي يُصدرها هي بشكل ثابت، فيما عدا بعض الاستثناءات – حين يُصادِفُ ما بقيَ من الإسلام في الهند أو في الصين–، سلبيةٌ أو انتقاديةٌ: الروع حيال عدد الحجاج الذين يتدافعون في المعبد الذي تُعرض فيه سن بوذا، في سيلان ؛ والرهبة التي تثيرها فيه الطبول التي تُدَقُّ في ردهة المعبد[٤٣] ؛ والفزع أمام الازدحامات البشرية في كلكتا، «مقر الحميات» ؛ والبؤس الذي يمسك بخناق العاصمة الاقتصادية للبلد[٤٤] حيث ينكب أولياء منفرون على شتى ضروب البهلوانيات ويؤدون عبادات هستيرية لآلهة ضارية، كسيفا وقالي [شيفا وكالي]، و«مما زاد المنظر قذارة أن غالب عباد سيفا وقالي من الطبقات الفقيرة، أما الأغنياء فإلههم فشنو وله معابده الخاصة»[٤٥] ؛ والرحمة حيال حظ البنات العاثر اللاتي يتزوجن في مراحل عمرهن الصغرى، بما يشكل أصلاً للانهيار الجسماني والمعنوي لشعب بأكمله[٤٦]، والتألم لأقدام الصينيات المعذَّبة[٤٧] ؛ والغضب لدى معاينة انعدام الأخلاق وانتشار البغاء في كل مدن الصين، إلى درجة «المضايقة الشديدة» للرحالة الذي لا يمكنه ركوب الركشا مرة دون أن يباغته سائقها عارضًا عليه صحبة غانية «من فتيات المانشو ذائعات الصيت جمالاً»[٤٨]. ولنلاحظ أن الحجاج الذي يطوره هنا محمد ثابت هو، حرفيًا، الحجاج نفسه الذي أبداه، منذ قاسم أمين، الأنصار المصريون لـ«تحرير المرأة»: فزواج البنات المبكر هو المسؤول عن ضعف حيوية الأم، والذي ينتقل إلى أبنائها الذين يحول جهلها دون تربيتهم التربية الجيدة، وهو ما يساعد من ثم على تواصل دورة الانحطاط الجسماني

والأدبي للسكان[٤٩]. وقد يكون بوسعنا أن نكثر إلى حد الغثيان من بنود دوافع أسف محمد ثابت، حيث إن المسألة المحورية هي أن الأسباب هنا، أساسًا، مفهومة: ديانات «بشرية، جد بشرية» تعود بالحظ الأوفر على شتى الخرافات وجميع الشعوذات وتَصرِفُ أتباعها عن العمل وعن خدمة الوطن - وتلك حالة الكونفوشيوسية، وهي ديانة بلا إله حقيقي، حيث إن كونفوشيوس

> كان لتعاليمه الكثير من الفضل على الصين من ناحية الأخلاق، لكنه قتل فيهم الطموح والنظر إلى المستقبل وهو أسُ النهوض، فخلّف فيهم مدنية راكدة ظلت أجيالاً ولم تخط إلىالأمام قط[٥٠].

وفي الصين كما في الهند، فإن المعاينة التي يرسمها هي معاينة نسيان الذات وانقلاب القيم التي تأسست عليها هذه المجتمعات. ففي الهند، نجد نسيان أسبقية مدنيتها نفسها التي ظهرت، فيما يشير، قبل زمن طويل من مدنيات أوروبا، الأمر الذي يبرر لبعض الحكماء اعتبارها «منشأ الإنسان ومنبت فطنته»، على أن نشدان الروحانية ورفض المادة أدى فيها إلى

> الجهل المطلق والفقر المدقع الذي كنت ألمسه في كل نواحي الهند حتى كدت أشك فيما قرأته طويلاً عن تلك البلاد وما فيها من منابع للثروة والعلم لا تنفد[٥١].

وفي الصين، نجد نسيان عظمة وقوة حضارة كانت قد تمكنت من بناء السور العظيم[٥٢] - وليس دون أن يصبح هذا السور «أطول مقابر الدنيا»، إلى درجة أن الناس يقذفون بالحجارة مقبرة بانيه-، لكنه تَكَشَّفَ عن سورٍ عاجزٍ عن وقف الغزوات، ليس بسبب عيوبٍ في تصميمه، وإنما بسبب «خمود الروح العسكرية بين أفراد شعوب الصين الزراعية»[٥٣]، وهو ما جعل هذا البلد هدفًا لكل الفاتحين. وفي كُلٍّ من السياقين [الهندي والصيني] لم تعد الحضارة الأصلية موجودة إلاَّ كأثرٍ، ومن الآن فصاعدًا فإن تقدم أوروبا وتغريب العالم هو ما يظهر بوصفه القوة المحركة للتاريخ - للأفضل أو للأسوأ، وإن كان بقوة البرهان المنقوش في المَشاهد وإنتاج وتوزيع الثروات، بل في أجساد الأهالي الذين ترتبط صحتهم وأسلوبهم في الملبس أو في المأكل ارتباطًا مباشرًا أو غير مباشر بوجوه التقدم التي أحرزها

الغرب. وهكذا ففي توزع الفضاءات الذي يخلق تقابلاً بين المدن الجديدة، الأوروبية – مثل نيو دلهي، المبنية «على أحدث النظم التي تحكي إحدى المدن الأوروبية تمامًا»[٥٤]، أو بومباي، التي هي «مدينة عظيمة حقًّا ذات مبان فاخرة وقصور شاهقة وطرق معبدة فسيحة، فهي في نظري المدينة الهندية الوحيدة التي تحكي مدائن أوروبا وجاهةً ونظامًا»[٥٥]- والمدن القديمة، و، في داخل هذه المدن، الأحياء الوطنية في مقابل الأحياء الأوروبية الجديدة. وفي كلكتا، ففي مقابل «الأكاديس الآدمية» المترامية «بجانب الجدران وهم عرايا وفي بؤس مبيد، يبصقون في كل مكان، ويبولون على جوانب الطرق»، نجد أن الشيء الوحيد الذي يستحق عناء النظر هو حي الميدان، وهو ساحة عظيمة تُبدي فيها بريطانيا العظمى كل أمارات قوتها، كما أنه معزَّزٌ بالتماثيل والآثار التذكارية[٥٦]. أمَّا شنغهاي فهي مدينة تشبه روتردام، حيث تشكل الامتيازات الأجنبية الكثير من المدن في قلب المدينة، حيث «تلك الأحياء عظيمة رائعة البناء بالغة النظافة والتنسيق تحكي أكبر المدن الأوروبية بل تزيد حُسنًا»[٥٧]. والحال أن هذه التقابلات هي التي تصوغ فضاء الرحلة نفسه وتحدد المتعة التي يمكن للرحالة أن يشعر بها هناك والدروس التي يمكن أن يستخلصها من الرحلة وذلك وفق عدد معين من التقسيمات الثنائية – النظام في مقابل الفوضى، اليُسر في مقابل البؤس، القذارة في مقابل النظافة، الصحة في مقابل المرض، الجمال في مقابل القبح، إلخ-، مع خطر إضفاء الشرعية على الوصاية الأجنبية المفروضة على هذه المجتمعات. ثم هناك انقسام المجتمع مع نفسه، وذلك بحكم الاستعارات التي تَوَافَقَ بعضُ قطاعاته على أخذها من المدنية الغربية، ليس فقط مما قد يكون مفيدًا لنهوضها، وإنما أيضًا، في الأغلب، من رذائل المجتمعات الأوروبية ومن التحول الخبيث الذي يطرأ عليها عند نقلها، بما يُعَرِّضُ من يَنكبّون عليها، علاوة على آثارها السلبية، لخطر السخرية، وهو خطر تتحسسه تحسسًا خاصًّا «نقائية» صاحبنا الرحالة. وفي هذا الصدد، فإن إحدى الشخصيات التي ترمز إلى ذلك، والتي يمكن الالتقاء بها في أحد هذه الأندية الليلية التي تجيز لشنغهاي حمل اسم «باريس الشرق» أو أيضًا «مدينة الشيطان» أو «مدينة الأهواء»، هي شخصية هذا العجوز العصيني، في جلبابه

الفضفاض الذي يشبه القفطان، وهو يشرب الخمر وهو يخاصر غادة ويراقصها على الأنغام الأوروبية:

هنا تجلى التناقض التام والتصادم بين القديم والحديث (...) وهؤلاء هم بالطبع النشء، الثائر على الرجعية القديمة، ولو أني أرى في ذلك كثيرًا من التطرف الممقوت. ويظهر أن عدوى الأجانب وبخاصة إباحيي روسيا من جهة والحروب الأهلية التي بدأت منذ زمان بعيد من جهة أخرى، هذا إلى تذوق شعب رجعي عتيقٍ لحرية العصر الجمهوري، كل ذلك كان سبب ذاك الاندفاع الشائن في تيار المجون[٥٨].

وبأكثر بكثير مما بالنسبة للجرجاوي أو الأمير محمد علي، تتحدد بنية العالم الذي يتحرك فيه محمد ثابت، من جهة إلى جهة، بالمسعى الإمبراطوري، كما تؤكد له ذلك رحلاته العديدة في أركان كوكبنا الأربعة. ومن هذه الزاوية، يبدو أنه لا تهمه كثيرًا هوية الإمبرياليين الذين يبدو أن زوال الدولة العثمانية قد ساعد نوعًا ما على إطلاق عرضه، في خطابه، لدوافعهم ومنظومات فعلهم، مع مساعدته على انبثاق موشور جديد لتقييم أداءاتهم. وسواء كانوا فرنسيين أم بريطانيين، ألمانًا أم أميركيين، هولنديين أم إيطاليين، فقد بات واضحًا بشكل حاسم، وهناك أساليب تعبير جديدة للتعبير عن ذلك، أن الدول الإمبريالية تسعى، أولاً وقبل كل شيء، إن لم يكن حصريًا – حتى وإن كانت «رسالتـ»ـها «التمدينيـة»، بالنسبة لبعض ممثلي هذه الدول، ليست سوى مجرد دعاية–، إلى مصالحها المحدّدة في الغلبة، وأن بقية الكوكب، بدءًا بآسيا وبالأراضي التي كانت في السابق عثمانية، هي الساحة المقفلة التي تمتحن فيها هذه الدول علاقات القوة فيما بينها. كما أصبح من الواضح من الآن فصاعدًا أن التقدم الذي تُدخله في المجتمعات التي تسيطر عليها إنما يهدف أولاً وقبل كل شيء إلى تأبيد وجودها نفسه وإلى تهيئة واستثمار الفضاءات والثروات حيث تكون السيادة لقانونها، وهو قانون تمليه مصالحها، وأن كل ما يمكن أن تطمح إلى الاستفادة منه **المجتمعاتُ** الوطنية هو مردودات إصلاحاتٍ تُطَبَّقُ بهدف تعزيز منظومة سيطرة المستعمِر. ونحن هنا، فيما سأحاول بيانه في الفصل الثالث، بإزاء الحركة نفسها التي يتشكل بها موشور **إصلاحي**

تحديدًا لفك شفرة العالم، كما أننا، على مسافة أبعد، بإزاء المعضلة التي تتمايز قياسًا إليها المواقفُ التي أُحددها بوصفها مواقف «إصلاحية» ومواقف «قومية»: الإصلاح أولاً/ استعادة الاستقلال أولاً. فمن جهة، نجد أن نظرة واحد كمحمد ثابت، إذ تَنصَبُّ على ما حققته الدولُ العظمى الاستعمارية في المجتمعات المستعمَرة، إنما تُنشئ معيارًا لنجاح الإصلاحات المطبَّقة هو قدرتها على «أوربة» الفضاءات التي تحدث فيها: أي، في آن واحد، آثارها التدريبية والفرص المتاحة للأهالي في الوصول إلى التمدن، بألف ولام التعريف، كما رأينا في حواضر الراج الهندي الانجليزية، أو في شنغهاي، الكوزموبوليتية. ولكن من الجهة الأخرى وبشكل مماثل، فإن أداءات المجتمعات المسودة في التفاعل الكولونيالي، وهي الأداءات التي تهم رحالتنا في المقام الأول، إنما تقاس بقدرتها على تعظيم مردودات التقدم هذه، أي على استيعابها بحيث يمكن، في النهاية، تحويل آثارها إلى سلاح ضد دعوى السيطرة التي تطرحها المتروبولات الاستعمارية، وذلك مع تقليل الجوانب الخبيثة لهذه الآثار إلى أدنى حد. ولن نندهش من أن محمد ثابت، شأنه في ذلك شأن سابقيه الاثنين، يرى في المسلمين الهنود أو الصينيين مرشحين مطروحين تمامًا لدور الطليعة التحديثية هذا، لكننا يجب أن نشهد على انفتاحه الفكري بأن نشير إلى أنه يرى في الجماعة البارسية، «من عبدة النار، وهم أتباع الفيلسوف الفارسي زرادشت عددهم يناهز المليون، ويُعرَفون باستعدادهم العظيم للتقدم وهم في مقدمة تجار العالم خبرة وأمانة»[٥٩]، مرشحين ممكنين آخرين أيضًا للفوز بمقام **جنتلمانات شرقيين**.

وبأكثر بكثير مما بالنسبة للجرجاوي أو للأمير محمد علي، يشكل صعود اليابان، بالنسبة لمحمد ثابت «معجزة إلهية»: وكأن مغامرة اليابان في آسيا، في سياق يتميز بزوال الدولة العثمانية – وسنرى أن كاتبنا يتعامل معها بالفعل بوصفها مغامرة – من شأنها إنقاذ إيجابية الفكرة الإمبراطورية نفسها، والتي لا يبدو أن سائحًا في ربوع الأرض كمحمد ثابت يمكنه هو نفسه أن يتخلى عنها بعدُ، وذلك بقدر ما أنها تعيد تنشيط ذكرى مصر أرادت هي نفسها أن تكون فاتحة، في زمن محمد علي الكبير وإبراهيم باشا، وكذلك بقدر ما أن الإمبريالية اليابانية وحدها هي

التي تظهر بوصفها قابلة لأن تسمح لهذا البلد بأن يتصدى بكفاءة، في مربعه الخاص، للتوسع الأوروبي.

×

لقد شدَّدتُ، في ما سبق، على الطابع الذي يصوغ، في الرحلات كما في المرويات التي قُدِّمت عنها، بنية تمثيلٍ إمبراطوريٍّ للعالم، حيث تشكل النزعة التوسعية جزءًا من السلوك الطبيعي للدول العظمى والذي يصوغها كدول عظمى، حتى وإن كان المرء، كما هي حالة الرحالة الثلاثة الذين تحدثنا عنهم هنا، ينتمي، لسوء الحظ، إلى «أمة» مضطرة، وقد أصبحت عاجزة عن التصرف كقوة عظمى، إلى أن تقبل – إلى أن تجيء أيام أفضل– الخضوعَ لوصايةٍ من جانب من هو أقوى منها. ومن هذه الزاوية، فإن ظهور اليابان كمرشح للوضعية الإمبراطورية، وكمنافس للإمبراطوريات القائمة بالفعل، إنما يطرح، بشكل غير مباشر، مسألة انتماء مصر نفسها، المرشحة السابقة لهذه الوضعية – ضمن إطار الإمبراطورية العثمانية وعلى حساب هذه الإمبراطورية–، ما أن لا يكون بالإمكان، بالنسبة لنخبها وسكانها، قبول أن يكونوا «بريطانيين». ومن هذه الزاوية، فإن ما هو مشترك بين هذه النصوص الثلاثة، في تصويرها السردي لتجربة الرحلة اليابانية، هو الأسلوب الذي يسمح به وضع أداءات هذا البلد وأداءات بلدان بيئته الآسيوية – خاصة الصين والهند اللتين تنازعان مصر على الفوز بهذه الوضعية بحكم عراقة حضارتيهما– في منظور تاريخيٍّ بإطلاق المقارنة بين مصر وهذين البلدين، وهي المقارنة التي قد تفرض نفسها من تلقاء نفسها نوعًا ما، من جهة أخرى. وكيف يمكننا بالفعل أن لا نتساءل عن فقدان الذاكرة الذي يبدو أن رحالتنا الثلاثة قد وصلوا إليه فيما يتعلق ببلدهم هم على مدار إقامتهم في الراج البريطاني [الهند] أو في إمبراطورية الوسط [الصين] اللتين صارتا ساحة مقفلة تدور فيها التنافسات الغربية: فلا وجوه البؤس الفلاحي ولا قذارة الأحياء الشعبية، ولا هيمنة الجهل والخرافات، ولا حتى رهانات التدخلات الأجنبية، يبدو أنها تحرك في هؤلاء الرحالة أدنى صدىً للوضع السائد في مصر، حتى بينما المناقشة الإصلاحية، في هذا البلد، تبلغ أوجها، محكومة في بنيتها بما سميته في مكان آخر بـ«نموذج

البلايا الثلاث» – الفقر والجهل والمرض– والذي تتحدد إعادة إنتاجه، وفق نمط حلقة مفرَّغة يجب تحطيمها، بوصفه الهدف الذي ترمي جميع مشروعات الإصلاح إلى القضاء عليه[٦٠]. وهذا ليس من شأنه سوى أن يزيد من دلالة المنهجية التي سيجتهدون بها في إيجاد توافق، في كل مرة يمكنهم إيجاده فيها، بين تجربتي مصر واليابان. لكن مصر، هنا، لم تعد ذلك البلد العريق الذي لم يتوقف، منذ الفراعنة (شأنه في ذلك شأن الهند أو الصين) عن التعرض للفتح والإخضاع على أيدي سادة أجانب – من الإسكندر إلى قيصر وإلى اللورد كرومر، مرورًا بعمرو بن العاص وصلاح الدين ونابليون بونابرت– والذي لم يكف عن التعرض لإعادة صوغه من جانب هؤلاء السادة المتعاقبين دون أن تشهد حالة سكانه تحولاً مهمًا من جراء ذلك، من حيث الجوهر. فمصر، هنا، هي، بالأحرى، مصر التي **يجب أن تكون**، مصر مستقبلية، قد يمكن القول، مصر التي كان محمد علي الكبير قد بدأ في بنائها، وحيث يواصل المصلحون والقوميون المصريون مشروعه، على الرغم من الاحتلال البريطاني، مصر التي تشكل اليابان هنا بالنسبة لها **استشرافًا**.

الفصل الثاني

اليابان دليلاً:
التحديث مقابل التغريب

في ترسانة المفاهيم الغربية، هناك مفهوم لم يتأخر اليابانيون في استيعابه: من لديهم بوارج حربية بخارية يمكنهم «نقل التقدم إلى من يفتقرون إليه».

نيوكلا بوفييه
يوميات يابانية [×]

تحدثت، في ما سبق، عن الانبثاق المفاجئ لليابان في وعي النخب والرأي العام في الكيان العثماني الجامع. والمقابل لهذا الوعي هو تمثيل بلد من دون تاريخ، أو أن تاريخه لا يمس غيره، إن جاز التعبير، فهو تاريخ لا يجمعه شيء بتاريخ جيرانه. وهناك صيغ مختلفة تسمح بالتعبير عن تاريخية هذا الغياب عن التاريخ، الذي هو في آن واحد غياب عن العالم وتمحور على الذات: صيغة أصالة الشعب الياباني الذي هو «عنصر قائم بنفسه ونوع من أنواع جنس الإنسان»[١]، فهو شعب «أصيل» يصل به الأمر إلى حد إنكار انتمائه إلى الجنس البشري المشترك باسم نسب إلهيّ مُعلَن لأصوله ؛ وصيغة اليابان بوصفها بلدًا مُغلقًا لا يتحرك، رافضًا الاتصال بالأجانب، ولم يتعرض قط للفتح، وذلك بفضل تكوينه الجغرافي كمجموعة من الجزر ؛ صيغة بلد مجمَّد في تأمل وعشق طبيعته الخاصة واستورد الجانب الرئيسي من عناصر مدنيته، بدءًا بكتابته وديانته، لكي يحولها إلى خدمة مصيره الخاص وأهدافه الخاصة. وسوف أعود في ما سيلي إلى تناول تفاصيل هذه التمثيلات، مكتفيًا بالإشارة الآن إلى حقيقة أنها تجتمع لكي تجعل

(×) Payot, Paris, 1989, p. 103.

اليابان تظهر بمظهر الآخرية الجذرية، إن لم تكن المطلقة، فهي صيغ مُغَايِرَة سوف يتعلق الأمر، في هذا الفصل، بمحاولة توضيح «بنيتـ»ـها «الفكرية» في حركة ابتعاد واقتراب يتحقق من خلالها، علاوة حتى على إمكانية فهم المجتمع الياباني، صوغ هذا المجتمع كنموذجٍ من خلال نظرة الرحالة: فهذا الأخير «لا يكف عن تقييم الآخر قياسًا إلى الذات ويعرف دومًا، في العمق، ما يدعوه إلى تحويل، أو، على العكس، [ممارسة] «النظرة البعيدة» - باتخاذ طريق الثقافي- لمن يُبعد الذات، بل لمن يجعلها موضع تساؤل، هذه النظرة التي، من خلال اللجوء إلى الجهة الأخرى وتثمين الآخر، تترجم شك الذات في ماهيتها، النظرة، أخيرًا، التي لا تملك التوقف عن إعادة النظر في الماضي وإعادة احتيازه لكي تَطمئن، بـ«استعادة» خطوطِ وآثارِ هويةٍ قديمةٍ (...) تتوجب إعادة تكوينها وإعادة تفعيلها»[٢].

رحلة في يابان افتراضية

سبق لي أن أشرت أعلاه إلى الشكوك التي تحيط بإقامة الشيخ الجرجاوي في اليابان، والتي يبدو أن الطابع الذي يفوق الوصف نوعًا ما لمجريات تجربته اليابانية يؤكدها. فحتى وصوله إلى بلاد الشمس المشرقة، تتخلل مروية رحلته أوصاف للمواقع أو للآثار التي يعتبرها ممثلة لحالة البلدان التي مرَّ بها، أمَّا ما يراه في اليابان - حيث «الذي ينظر إلى الجزائر اليابانية في الشرق الأقصى لآسيا ثم إلى الجزائر البريطانية في شمال أوروبا لا يفرق بين هذه وتلك في الشكل والوضع إلاّ قليلاً، وكأن هذا الاتفاق في المناخ كان سببًا في محالفة الدولتين»[٣] - فهو لا يلهمه سوى عموميات مجردة لها وقع التهرب:

> وماذا عسى أقول أو أشرح ما رأيته في عاصمة بلاد الشمس المشرقة زيادة عن المتقدم؟ بل بماذا يمكنني أن أصف المدنية وحركة التجارة وكثرة البضائع وانتظام الشوارع؟ وغاية ما يقوله الواصف أن هذه العاصمة المدنيةُ فيها في ريعان شبابها. ولولا شدة البرد فيها لكانت تعد جنة الشرق منظرًا وبهاءً[٤].

وفيما عدا بعض الإشارات حول يوكوهاما، «سكانها خليط من الأهالي الوطنيين والصينيين والأوزوبيين»[٥]، وطوكيو، «الآثار فيها كثيرة جدًّا، وبناء هذه

الآثار فاخر يدل على مهارة قدماء اليابانيين في البناء كما كان المصريون القدماء كذلك»[٦]، وقائمة بمعابد لا يزعم حتى أنه زارها وبعض الملاحظات التي يعبر بها عن تقديره للمأكولات اليابانية التي يبدو أنه يكتشفها في الأيام الأخيرة لإقامته، بمناسبة رحلة بالقطار من المفترض أنها قادته إلى كيوتو – التي لا يقول عنها شيئًا–، فإن المعلومات التي يسجلها منقولة بشكل واضح من قراءات. وهو لا يقول أي شيء عن البيت الياباني ولا عن فن النقش الطباعي ولا عن لطف وتهذيب اليابانيين، ولا عن دراما النو الغنائية اليابانية ولا عن مشروب الساكي، ولا، طبعًا، عن فتيات الجيشا ... ويجب أن نضيف أن اليابانيين الوحيدين الذين يأتي على ذكرهم – باستثناء المسؤولين الذين يزعم مشاركتهم في المؤتمر الديني– والذين يتحدث عن تعاملات مُبَاشرة، شخصية، معهم، هم، فيما عدا استثناءات قليلة، أولئك الذين يزعم أنه حولهم إلى اعتناق الإسلام ومن ثم فمن المفروغ منه أنهم يظهرون «متطبعين»، بدءًا بالأسماء المسلمة التي يتخذونها لأنفسهم. وبعبارة أخرى، فإن استيعاب الآخرية اليابانية، لدى الجرجاوي، لا يتم في السجل الوصفي بقدر ما يتم في سجل القاعدة – قاعدة الرحالة، وهذا بديهي–، والتي يتفنن في العمل على إدراج الخصوصية اليابانية فيها. وما نحن بإزائه هنا هو بالفعل معاودة عثور على الذات من خلال الآخرية بإسقاط الخصال الاستثنائية التي يبرهن عليها اليابانيون كشعب وأداءات مدنيتهم التي ليست أقل استثنائية على مقولات التعريف الذاتي للأنا. وما هو استثنائي ليس هو التقدم الذي أحرزته اليابان، والذي تعد وصفاته هي الوصفات التي جربتها الدول العظمى الأوروبية التي اكتفت اليابان باستعارتها، بقدر ما أن الاستثنائي هو السرعة الهائلة التي تحقق بها كل ذلك:

أصبحنا في عصر تتسابق فيه الأمم إلى إحراز قصب السبق في ميدان الحضارة. فأجدر بالشبيبة المصرية أن تطالع هذه الرحلة ليروا أن في الشرق أمة في الثلاثين ربيعًا من سني حياتها الجديدة تنظر إليها الأمم الأخرى نظر الإجلال والاعتبار حتى إذا قرؤوا ما لم يصل إلى علمهم عنها دبّت في نفوسهم الحميةُ فنزعوا رداء الكسل[٧].

إن كل من يتحدث بحديث عن الأمة اليابانية وما وصلت إليه من الرقي المادي والأدبي فإنه يسند كل شيء في ذلك إلى العلوم والمعارف التي أقبلت عليها منذ ثلاثين عامًا إقبالَ الشَرِه الحريص على لذيذ الطعام ونفيس الكنوز واقتدائها بأمر يبين في الأخذ بأسباب المدنية. ولكن

إذا أراد أن يعرف الشرقي سرعة ترقي هذه الأمة تلك السرعة الغريبة التي لم تُوَفَّق إليها أمة من الأمم في الماضي والحاضر وَقَفَ وقفةَ الحائر، لأن الدرجة التي وصلت إليها في الرقي لا يكفي لها قرنٌ من الزمان[٨].

والنقطة الحاسمة هنا هي أن ما يبدو بوصفه «متغير مزيـة»، فـي صـالح اليابانيين، إنما يفصح عن نفسه في لغة مطروحة بوصفها لغة لا تستثني أحدًا وذلك ما أن تعترف الأنا بهذه المزايا بوصفها مزاياها، بما في ذلك حين تعبر عن نفسـها في أشكال حضارية – دينية وأدبية خاصةً– قد تستهجنها القاعدة الأصـلية للأنـا. مثال ذلك حين يعاين الجرجاوي أن «اليابانيين على اختلاف مذاهبهم ما بين بوذي ووثني ومسيحي يدفنون موتاهم في مقبـرة واحـدة ولكـنهم يضـعون علامـات مخصوصة على كل قبر يُعرف المدفون فيه إن كان من الـوثنيين أو البـوذيين أو المسيحيين»[٩]. كما يجب أن نوضح أن مناسبات الاستهجانات نادرة وليست خبيثة: فعندما يستقبله مسؤول بوزارة التعليم العام، ينتابه العجب من أنهم لا يفكرون فـي أن يقدموا إليه قهوة أو شايًا أو سيجارة، وإن كان يسعده من جهة أخـرى الإكـرام والاحتفاء الفائق به لدى استقباله، فهو يتردد في اعتبار غياب [تقديم قهوة أو شـاي أو سيجارة] «نقصًا من آداب القوم، لأن الإكرام بتقديم مثل ذلك ليس كإكرام حُسـن الاستماع والكلام والمقابلة باللطف والبشاشة»[١٠]. وعلى مدار رحلته، لـن يجـد مأخذًا أخطر من ذلك يمكن أن يأخذه على محاوريه اليابانيين.

وبعيدًا عن ذلك، فإن الصورة التي يرسمها لإمبراطـور اليابـان، مسـتلهمًا «الرسائل السلطانية» الاستلهام الأصفى، هي صورة سلطان نموذجي، فهو، في آن واحد، مثقف وفاضل، متواضع ومعتدل، يصغي لآراء مستشاريه، وهو قبـل كـل شيء حريص على سعادة شعبه وقوة بلاده:

في الحقيقة أن أول عهد تقدمت فيه اليابان في سبيل الترقي والمدنية هو اليوم الذي ارتقى فيه هذا الإمبراطور عرش المملكة (...) هو كسرى في عدله وعمر بـن الخطـاب فـي شـدة العارضة وإباء النفس، وعمر بن العزيز في عفته. (...) وبالجملة فإن الإمبراطـور متسـو هيتنو هو أفضل الملوك عقلاً وأبعدهم نظرًا وأحبهم إلى رعاياهم، بعد مولانا السلطان[١١].

ومع أسفه من أنه لم يجر الإعلان في ختام المؤتمر الديني عن تحول هذا الإمبراطور إلى اعتناق الإسلام، كما كان يتمنى ذلك – وهو تحول كان من شأنه أن يجعل منه «صلاح الدين الجديد» ومن طوكيو «قبلة مسلمي الشرق الأقصى كما أن دار السعادة [الباب العالي] قبلة مسلمي الشرق الأدنى»(١٢)–، يمضي الجرجاوي إلى حد العثور على أعذار للميكادو لإرجائه، ليس هذا التحول نفسه، الذي يوحي الرجل بأنه قد تم الفوز به، بل الإعلان عنه على الأقل:

هذا الإمبراطور بعيد النظر في الأمور السياسية، ومن بُعد نظره فيها هو أنه يراعي حال الأمة، فلمّا لم يجدها وافقت على دين تتخذه كي يكون الدين الرسميَّ لها، لم يصرح بالدين الذي يعتنقه. إذ ربما صرح مثلاً بأنه اختار الدين الإسلامي ولكن الأمة لم توافقه على ذلك، فهنا يكون خلف بينه وبينها، وهو ما لا يرضاه ولا يسلم به مطلقًا. وهنا يُلاحظُ أن خضوع الأمة اليابانية للميكادو ليس منشؤه الرهبة والخوف بل الرغبة والحب(١٣).

أمّا فيما يتعلق بما هو مشترك بين اليابانيين، الفضائل التي يمارسونها – الحس العائلي، الشجاعة، حب الوطن، الإخلاص للعمل ...– فهذه يجري الترحيب بها فورًا ضمن مقولات تمثيل المسلم لذاته، وهذا بالفعل لأنه جرى الوصول بها إلى أعلى درجات التحقق الفردي والجماعي، كما قدمت الحرب الروسية – اليابانية الدليل على ذلك(١٤)، وذلك بحيث إن الرهان على تحويلهم الجماعي إلى اعتناق الإسلام يمكن أن يبدو معقولاً لواعظنا. فضمن منطقه، يكمن أساس الآخرية اليابانية في واقع أن اليابانيين، بما أنهم لا يعرفون العربية، لم يتسن لهم الوقوف على الوحي الإسلامي ومن ثم فإنهم يحيون في جاهلية قد لا يكون منوطًا إلاَّ بالمسلمين مساعدتهم على الخروج منها، لاسيما أن

الحرب الروسية – اليابانية كانت بمنزلة المرآة لدى اليابانيين، نظروا فيها إلى هيأتهم الاجتماعية فرأوا فيها المجد والفخار وسائر الصفات التي تسمو بالرجال إلى أعلى مراتب العزة والمَنَعَة، ولكنهم رأوا فيها شيئًا لم يرضوه لأنفسهم، ألا وهو الدين. رأوا معتقداتهم الأصلية التي اتَّبعوا فيها آباءهم وأجدادهم ليست منطبقةً على العقل فأنفوا من أن يكونوا مع هذا الفخر الباهر غير متدينين بدينٍ يوافقُ رقيهم المادي والأدبي(١٥).

ثم ينطلق إلى إعلان أنه لو كان محمد عبده مازال حيًّا لما كان هناك شك في أنه كان من شأنه أن يذهب إلى اليابان! (١٦)

وسواء ذهب الشيخ الجرجاوي إلى اليابان أم لم يذهب، فإنه يظل رحالة لا يتحرك. فرحلته لا تستثير عنده أي شك، أي أخذ لمسافة أو أي مجازفة، وهو ما يجد انعكاسًا له في غيابه النسبي عن هذه الرحلة التي قد لا يكون قام بها البتة والتي لا يكف عن الكلام عنها من الخارج دون أن يظهر هو نفسه البتة أو تقريبًا الظهور الموافق، الأمر الذي يجعل من مرويته - وخاصة الفقرات التي يتحدث فيها عن مؤتمر الديانات أو عن نشاطه الدعوي - مروية لا يجب الإطلاع عليها بوصفها تقريرًا بل بوصفها سيناريو. ولكن نستعيد مصطلحية هواري تواتي، فإن «هرمينيوطيقا للآخر» تُراعي منطق السمع أو القراءة بأكثر من مراعاتها حوادث العيان، الرؤية المباشرة للأحداث، إنما تنتهي إلى «بناء تفسيريٍّ للذات»(١٧) وتؤكد لها أن اليابان هي بالفعل في الشرق، شأنها في ذلك شأن الدولة العثمانية ومصر نفسها، وأن هذا الشرق يميل ميلاً طبيعيًّا إلى أن يكون أو إلى أن يصبح مسلمًا، حتى وإن كانت بلاد الشمس المشرقة لم تدرك بعدُ هذا المصير. والحال أن هذا الانتماء المشترك إلى الشرق هو ما يقود إعادة تشكيل خطوط القسمة بين الأنا والآخر، تلك الإعادة التي تجيز للجرجاوي شجب التدخل في آسيا، عمومًا، وفي اليابان، خصوصًا، من جانب المبشرين المسيحيين الذين يعرف الجميع، فيما يشير، أنهم قاموا في كل مكان بتمهيد الساحة وتهيئتها لجيوش الاحتلال، وإن كان يتمنى من صميم فؤاده نشر الدعوة الإسلامية.

سويسرا الشرق الأقصى

بالنسبة للأمير محمد علي، كما بالنسبة لغالبية الرحالة المصريين الذين أُقَدِّمُ قراءة لهم، على اختلاف أجيالهم، تُعَدُّ اليابان بالدرجة الأولى طبيعةً، يستقبل الأمير تكشفها من البحر: «كان المنظر جميلاً أجمل من مناظر النرويج أو سويسره»(١٨). وهي طبيعة تكتسب في آن واحد ملمحًا إنسانيًّا وقدسيًّا من خلال النظرة التي ترصدها: «جبال اليابان كلها مزدانة بالنباتات الطبيعية والأشجار المختلفة الألوان والأشكال. وهذه الأشجار موضوعة وضعًا طبيعيًّا بنظام جميل حتى يخيل لرائيها

أنها موضوعة بوضع بستاني ماهر، فسبحان من أبدعها على هذا المثال وأوجدها على هذا المنوال»[19]. وهي طبيعةٌ يكرس لها اليابانيون عبادة – وهذا هو الشيء الوحيد تقريبًا الذي يرصده من الديانة اليابانية إلى جانب عبادة الأسلاف–، كما هي الحال مع جبل فوجي، «وهو جبل محترم عندهم كاحترام جبل عرفات[20] عندنا. وهو جبل عظيم الارتفاع ولذلك لا يكاد الثلج ينقطع من قمته، حتى في وقت الصيف. ولحبهم له وما اشتمل عليه من حسن المنظر تراهم يرسمونه دائمًا بمناظره على كل صناعاتهم»[21]. وفي هذه النظرة، فإن اليابان هي بالدرجة الأولى ريف يظهر للأمير بوصفه الدرة التي تتألق فيها الخصال الأكثر أصالة للمجتمع الياباني والتي تكمن فيها، بشكل ما، حقيقة هذا المجتمع:

> رأيت أن الكفور [القرى] عندهم ينتخبون لها أحسن المواقع ويضعونها في وسط أشجار وأنهار لأجل أن تقيها من شدة الحرّ في الصيف وقارس البرد في الشتاء. وكل منزل من المنازل له بستان يناسبه، ولذلك يظهر على كل بيت منها البهجة والسرور. ولمّا رأيت هذه الحالة صرتُ في غايةٍ من الفرح حتى صار يخيل لي أني في جنة عالية قطوفها دانية، وكانت تظهر علامات السرور أيضًا على جميع السوّاح الذين كانوا معنا[22].

والواقع أن علاقة اليابانيين بما لم يكن يُسَمَّى بُعد بيئتهم هي، بأكثر من الطبيعة نفسها، ما يجذب انتباه رحالتنا، فيبدأ بها واحدة من المألوفات الرئيسية للرحلة المصرية إلى اليابان. وذلك دون أن يتصور جيدًا من جهة أخرى فحوى هذه العلاقة إلاَّ بوصفها عبادة، وهو ما لم يكن من شأنه أن يحتل مكانة ممتازة في تمثيل المسلم المترفع الذي يود رحالتنا أن يكونه، والذي يُعَدُّ مذهب وحدة الوجود بالنسبة له الشكل الأصيل للكفر والزندقة، حتى وإن كان يرى في الأعياد التي لا حصر لها والتي يحتفل اليابانيون خلالها بالطبيعة مأثرةَ أنها «تُوجد المحبة بينهم وتُقويّ رابطتهم ويحصل منها التعارف بين الجميع وتبعدهم عن الاشتغال بالملاهي والأمور التي لا فائدة فيها»[23]. ومن هنا، ربما، الأسلوب الذي يمر به مرور الكرام على البستان الياباني الذي يبدو، مع ذلك، أنه استشفَّ أهميته في الثقافة اليابانية:

ليس لهم دراية بإيجاد بساتين من العدم وجعلها على أحسن ما يكون من النظام. بل غاية ما في إمكانهم أنهم ينتخبون محلاً فيه أشجارٌ طبيعية ليكون بستانًا ثم يضعون فيه ماشاؤا بدون ملاحظة ترتيب في الوضع أو إتقان في الصنع (...) وحيث إن بساتينهم صغيرة فإنها تُسقى غالبًا بالأمطار ولا تحتاج إلى كثير من الخدمة. والذي يُحسِّنُ منظرها هو أن كل واحد منها يوجد بداخله نهر صغير صناعي وبركة في وسطها جزيرة تشتمل على كثير من الأزهار والنباتات النضرة والأعشاب الخضرة. ولأجل الوصول إليها يُتَوصَّلُ إما بواسطة قنطرة أو بواسطة طريق من أحجار موضوعة يمر الماء من بينها. وحيث إن بساتينهم طبيعية كما قدمناه فلا توجد فيها البهجة والعظمة اللتان يوجدان في بساتين أشهر عواصم أوروبا. ومع ذلك فإني مسرور من بساتينهم بالنسبة لحداثة مدنيتهم[٢٤].

وما يجعل هذه الفقرة مهمة هو أن المجتمع الياباني، في نظرة الأمير محمد علي، هو، من جهة، المجتمع الأكثر أصالة – وهذه هي اللحظة التي يبدأ فيها هذا المصطلح في أخذ المعنى الذي سيضفيه عليه المنطق الهوياتي–، على غرار بساتينه: **ثقافة في حالة الطبيعة**، قد يمكننا القول، وهو ما يجد ترجمة له في الطابع الذي لا يتبدل لعمارته، وفي أسلوب اللبس – يُلاحِظُ الأمير آسفًا أن موظفي الحكومة هم وحدهم الذين أخَذوا باللبس الغربي–[٢٥]، وفي الأداء الشعائري للعبادات ووصولاً إلى أسلوب الأكل، ولو أن هذا الأسلوب لا يبدو بالنسبة له جذابًا. والحال أن هذه الديمومة، والعلاقة التي تترجمها بين الجماعة وأفرادها، هي التي تظهر للأمير محمد علي بوصفها ركيزة المجتمع الياباني أصلاً وأساس خصال هذا الشعب، كما أن هذه الديمومة هي ما «تتواصل» به هذه الخصال – على الرغم من تجلياتها الأكثر غرابة أو الأكثر إثارة للحيرة– مع خصال شعوب أخرى وحضارات أخرى:

هم قوم يحبون النظافة ويتفانون في حب الوطن. وجميع عوائدهم وأمورهم تشبه الأمور الإسلامية. والمرأة منقادة للرجل تمام الانقياد كالعادة العربية والسُّنَّة الإسلامية، وهن في غاية المحافظة على أنفسهن بخلاف النساء في أوروبا (...) إن غاية افتخارهم هي خدمة بلادهم والمحافظة على عوائدهم وأوطانهم وهم مجبولون على حب العمل فطرة الله التي فطرهم عليها ولذلك تراهم دائمًا في حركة ونشاط، يعملون أعمالهم بغاية السرعة والدقة مع أنهم ليسوا ضخام الأجسام وقلَّما يوجد في وجوههم شكل جميل[٢٦].

إلاّ أنه إذا كانت هذه القيم الوطنية الموروثة عن الأسلام – والتي ربما كان طابعها المحافظ من دون شك هو ما يستحسنه الأمير محمد علي– هي التي تسمح بتفسير تقدم اليابان على طريق التمدن والقوة، فإن المقارنة مع أوروبا، من جهة إلى جهة، هي التي تسمح بقياس أداءات هذا التقدم. فاليابان هي بالفعل «المملكة الوحيدة التي تقدمت في الصناعة تقدمًا أغناها عن المصنوعات الأجنبية بل إنها زاحمت دول أوروبا في أسواق الشرق»(٢٧). لكن النشاطات الاقتصادية التي يعددها تندرج ضمن حقل الإنتاج التقليدي: الأواني النحاسية، الحلي الفضية، المنتجات الحريرية والمنتجات المصنوعة من العاج. اللوحات ذات الرسوم الغريبة بالألوان الخلابة، والمراوح الورقية والحريرية، ومن بينها تلك المجموعة من المراوح – التي رآها الأمير في دكان في طوكيو– والمزينة بصورة الخديوي والعلم المصري، والتي طلبها أحد تجار بور سعيد(٢٨). ووصولاً إلى المتاحف حيث يعاين الأمير أن «أجمل ما يوجد عندهم في متاحفهم أصلهُ من الصين»(٢٩). والواقع أن أداءات اليابان الصناعية ليست هي التي تستثير إعجاب رحالتنا أساسًا – فهو يقول إنه حتى «المراوح المشغولة بأوروبا على اسمٍ يابانية أحسن من [المراوح المنتجة في اليابان]»– (٣٠)، بقدر ما يستثير إعجابه قدرة هذا البلد على الحفاظ على ميزان تجاري إيجابي: «صارت تقدر صادراتها بمبلغ ٣٠ مليون جنيه [مصري] في السنة ووارداتها بمبلغ ٢٨ مليونًا»– ويكاد يكون هذا هو الرقم الوحيد الذي يقدمه إلى قارئه، لكننا نرى أنه قد يكون الرقم الأعظم دلالة بالنسبة لواحدٍ يُدار بلده من جانب صندوق الدَين(٣١). لكنه عندما يبحث عن هدية لكي يقدمها إلى السيدة والدته، فإنه يتعب في العثور على شيء يليق بها، الأمر الذي ينتزع منه هذه الملاحظة: «أهل أوروبا قد فاقوا غيرهم في حسن الاختراع وبرعوا في إتقان الأشكال والأوضاع. وبعد جهد جهيد قد أشتريت أحسن ما رأيت»(٣٢). بل يصل الأمر إلى حد قياس «كرامة» اليابان الدولية بالإحالة إلى أوروبا، وذلك في آن واحد من زاوية المعايير السياسية السائدة هناك وإن كان أيضًا في قطيعة مع الوضعية المسودة والقيود على السيادة والتي يفرضها الأوروبيون على بقية العالم، بما في ذلك مصر. فنهضة اليابانيين تبدأ من اللحظة التي

أعطاهم الميكادو [فيها] دستورًا شبيهًا بالدستور الألماني، فأخذوا في التقدم شيئًا فشيئًا حتى وصلوا إلى درجة عالية وصاروا يضارعون الدول العظيمة في التقدم والحضارة. وهذا التقدم الفجائي ظهرت نتائجه لأوروبا من مدة حربهم مع الصين سنة ١٨٩٤ بعد الميلاد، ولذلك، في

سنة ١٨٩٩، لمّا طلبت اليابان أن تجعل قوانينها نافذة على كل قاطن ببلادها من أي دولة كانت، لم يمكن أوروبا أن تعارضها في ذلك، لما رأت من شدّة بأسها وقوتها[٣٣].

والواقع أن القوة العسكرية التي يتمتع بها اليابانيون الذين «لا ينقصهم شيء مما يلزم أن يكون في الدول العظيمة»[٣٤]، هي وحدها التي تؤثر حقًا في رحالتنا الذي لا يستطيع التحكم في إعجابه لدى زيارته القلعة التي بناها الأمراء من عائلة توكوجاوا والتي أهديت للميكادو من جانب آخر ممثل لهذه العائلة القوية، وهي قلعة نجد أن «ضباط اليوم يرون أن عمل مثلها الآن ليس في قدرة الإنسان»، وهو ما ينتزع من رحالتنا صيحة حقيقية من القلب: «سبحان من علّم الإنسان وخصه بالعقل والعرفان»[٣٥]. وتتلو ذلك ثلاث صفحات حماسية يستعرض فيها أميرنا، الذي سبق لي أن أشرت إلى اهتمامه بالمسائل العسكرية، تفاصيل تنظيم ودفاعات هذه القلعة، منتهيًا إلى وصف قاعدة القيادة،

رحبة كبيرة وفي وسطها طربيزة من خشب ومقسّمة إلى درجات وفيها رسم الجهات الأصلية الأربع ومُؤشّرٌ عليها بأسماء البلاد الكبيرة وطرقها (...) وفي كل جهة كرسي مثل الكرسي الذي يتلى عليه القرآن في المساجد. ومما رأيته من الترتيبات، علمتُ أنه يمكنهم أن يروا كل شيء في وقت الحرب وهم في أماكنهم، فحصل لي اندهاش عظيم مما رأيته من تقدم حربيتهم وبديع صنعتهم حيث أني أيقنت أنهم صاروا في غاية الاستعداد لا ينقصهم شيء مما يلزم أن يكون في الدول العظيمة.

وهذا أمر ليس من شأنه إلاَّ أن يستثير العجب فهو يحدث «في أمة شرقية حديثة التقدم والتمدن»[٣٦]. وهو لا يدع مجالاً للشك في أن اليابان **تستحق** تمامًا، من وجهة نظره، الانتصارات التي أحرزتها في الصين أو ضد روسيا.

ومع ذلك فليس هناك بعدُ، بالنسبة للأمير محمد علي، **درس ياباني**، بالمعنى المحدّد: فحتى مع أنه «لا يمكن أحدًا إنكار ما وصلوا إليه من التقدم والحضارة وحسن بلادهم وجمال مناظرها الطبيعية»، فإنه يبقى لدى اليابانيين شيء من الخشونة التي تتجلى خاصة في أسلوبهم في التعامل مع الأجانب، وهو أسلوب يجعل هؤلاء يشعرون بأنهم «غير منشرحي الصدر» طيلة إقامتهم في هذا البلد،

الأمر الذي يرده الأمير إلى «تمسكهم بالوطنية زيادة عمًا ينبغي»[٣٧]. والحق إن أميرنا، إذا ما نحينا جانبًا جمال الطبيعة وإعجابًا محسوبًا بالعمارة التقليدية، لا يجد راحة كبيرة في رحلته اليابانية، والسائحُ الذي يَظلُّهُ يُفَضِّلُ بلا جدالٍ أوروبا، أسباب الراحة والتسلية فيها، على الغرائبية اليابانية: فعلاوة على أنهم كلهم غير وسيمين، حتى وإن كان يمكن لنسائهم أن تكون لهن مواقف لطيفة، فإن موسيقاهم حزينة وتتكلف البكاء، ورقصاتهم كلها حركات خرساء تتكلف البلاغة، وليس فيها ما يسر المُشاهد[٣٨]. وعندما يجازف رحالتنا وحاشيته، صُدفةً، بتناول وجبة في مطعم محليّ، حيث صحبتهم إلى مائدتهم «بنت صغيرة تبلغ من العمر نحو تسع سنين (...) وهي في غاية من النظافة والخلاعة»[٣٩]، لم يجدوا شيئًا أكثر إلحاحًا سوى العودة إلى فندقهم – الذي يُوَضِّحُ لنا أنه مؤثث بالأسلوب الإنجليزي وبه قاعات حمامات سباحة خاصة- «لأجل أن نتغدّى هناك مرة ثانية، لأن الأكل الذي أكلناه لا يسد رَمَقًا ولا يحصل منه شبع»، على إيقاعات موسيقى تعزفها فرقةٌ كل أفرادها «سود أمريكانيون» (حرفيًا: عبيد أمريكانيون) [٤٠]. والأخصُّ أنه ليس هناك أيضًا من درس هوياتي يمكن استخلاصه من الرحلة إلى اليابان: فالأمير محمد علي مفعمٌ إلى أبعد حد بخصوصيته كأمير عثماني، ممثل لدولة كانت قوية ولسلالة ملكية جد واثقة بنفسها، على الرغم من الاحتلال البريطاني، وتحتفظ بذكرى المشروع العظيم لمؤسسها، الذي فرض أسطوله في يوم من الأيام حصارًا قبالة عاصمة الإمبراطورية العثمانية، بحيث لا يمكن لصاحبنا الاعتراف بأن هناك ما يستحق أن يتعلمه ممًا تبدو له بالقرب منه بالفعل أمة «حديثة النعمة». بل إن الأكثر من ذلك هو أنه هو الذي يفكر في إعطاء درس في الأصالة لليابانيين حين يعبر عن أسفه من أن «مباني الحكومة الآن كلها على الطراز الأوروبي مع كون الطراز الياباني أحسن منه رونقًا وأجمل منظرًا»[٤١]. ومصر هنا أيضًا هي التي لديها ما تُعلِّمه لليابان، بدءًا بالإسلام، من حيث كونه رسالة تكفل السعادة في هذا العالم وفي الحياة الأخرة:

امتاز اليابانيون بحرية الفكر وذكاء القريحة، فلو وجدت بعثة إسلامية وذهبت إلى تلك البلاد لوجدت آذانًا صاغية وأمكنها أن تُدخل كثيرًا منهم في الديانة الإسلامية (...). لو قام فريق من متعلمي المسلمين في الهند أو الصين لقربه منهم وسرعة التفاهم بينهم لأمكن تعليمهم وصارت

هذه الأمة العظيمة كلها أو جلها إسلامية. ولا يخفي ما في ذلك من جميل الفوائد التي تعـود على المسلمين بالخير العميم والنفع العظيم[٤٢].

إلا أنه ليس من المؤكد مع ذلك أن هذه الدعوة إلى تحويـل اليابـانيين إلـى اعتناق الإسلام لها المعنى نفسه الذي ارتدته لدى رجل كالجرجـاوي: فمـا نحـن بإزائه هنا، بأكثر من علاقة قوة بين الشرق والغرب، أو بين المسيحيين والمسلمين، هو مضمون كل حداثة يابانية – ومصرية – ممكنة نفسه. فمن جهة، تظل تجليـات الهوية اليابانية، بالنسبة لما يهمه، خاوية إلى حد بعيد من المعنـى، فهـي مجـرد فولكلور قد لا تكون هناك أهمية، بشكل ما، للاهتمام به عن قرب زائد عن الحـد، بل قد يكون هذا الاهتمام غير مناسب، خاصة من الناحية الدينية: فما الـذي يمكـن أن يقال، في الواقع، عن احتفال يتألف جانبه الرئيسي من «نقل صندوقين من معبـد إلى آخر ليبيتا فيه ليلتهما ثم يرجعوهما في اليوم الثاني في الاحتفال الأكبر»، إن لم يكن أن «أحسن ما في هذا الاحتفال أن جميع من به يكونون بملابس الهيئة القديمـة التي مضت من ثلاثمائة سنة وكان يشتمل على كثير من البيارق اللطيفة والرايـات الملوكية الجميلة»[٤٣]. ومن الجهة الأخرى، فإن المسألة التي يبدو أنها تطرح نفسها عليه هي مسألة المضمون الإيجابي الذي قد تكون الحداثة اليابانية قابلة لارتدائه في الموضوع الخاص ببديل ممكن للتغريب، وذلك بقدر ما أن اليابانيين، علـى الـرغم من احتيازهم موارد العلوم والتكنولوچيا الغربية، يبدون له مصرين إصرارًا حازمًا على رفض القيم وتمثيلات العالم المصاحبة لهذه الموارد. إلاَّ أنه، من هذه الزاوية، لا مفر أمام الأمير محمد علي، على الرغم من كونه شقيق خديوي مصر، مـن أن يعاين أن كون المرء شرقيًا ومسلمًا لا يشكل بالضرورة ميزة في اليابان: فبما أنـه هو قد فشل في الحصول على لقاء مع الميكادو الذي، فيما قيل له، لا يقبـل سـوى اللقاءات الرسمية، فقد استنتج من ذلك «أن الشيء الذي يؤسف له ويُكـره الإقامـة للغريب في هذه البلاد هو أن اليابانيين، مع ما وصلوا إليه من التقـدم والحضـارة، يريدون أن يأخذوا من أي شخص كل شيء ولا يطلعونه على شـيء»[٤٤] – وهـذا كليشيه سوف تُكتَبُ له حياةٌ تُقَاوِمُ الموت. والحال أن الآخرية اليابانيـة إنمـا تجـد تلخيصنا لها هنا – علاوة على ما قد يكون غير مفهوم في شمائل وعادات مجتمـع

يوشك رحالتنا بالفعل على اعتباره لغزًا- في ازدواجية العلاقات التي يحتفظ بها اليابانيون مع غير اليابانيين: فحتى بينما يؤكد البلد انفتاحه على السياحة، وهو ما تشهد عليه نشاطات جمعية من أجل السلام، يرعاها الميكادو نفسه ومهمتها «تسهيل جميع ما يلزم للسائحين القادمين على تلك البلاد على اختلاف طبقاتهم وتيسير كل ما يلزم لكل واحد منهم»[٤٥]، فإن الواقع اليومي الذي عاشه رحالتنا هو غالبًا بالفعل واقع الاحتقار الذي لا سبيل إلى إدراك كنهه والذي أحَسَّ بأنه كان موضعًا له من جانب أهل البلد.

اليابان بوصفها بلدًا مستقبليًا

فكرة اليابان من حيث كونها «بلدًا جديدًا» تتميز، دفعة واحدة، بالنسبة لمحمد ثابت، بوظيفة وقيمة استكشافيتين: فهي ما يجعل بإمكان المرء أن يستخلص من المغايرة اليابانية درسًا ذي أهمية عالمية. واليابان بلد جديد، أي، تحديدًا، بلد من دون تاريخ سابق لنهضته المعاصرة، وهو ما يشهد عليه أن «الفن يعوز غالبها [: غالب المعروضات في المتاحف أو المعابد] وفقر المعروضات لا يكشف للقوم عن ماض مجيد قط، فهم لم يرثوا عن آبائهم من عظمتهم الحالية مما يزيدهم إكبارًا وفخرًا»[٤٦] واليابان بلد جديد، أي، أيضًا، بلد تمكّن، حتى عتبة تاريخه الحديث، من أن يختزل إلى أدنى حد تفاعلاته مع العالم الخارجي، الأمر الذي، بالمقابل، يزيد من دلالة بيان الشروط نفسها التي نسجت فيها التفاعلات بين اليابان والمدنية الغربية والتي أنتجت نتائج جد سريعة وجد مثيرة: إن اليابان، فيما يكتب، مُلخصًا ما يشكل من الآن فصاعدًا الفكرة الرئيسية المألوفة في كلامه، هي

> المدنية الوحيدة التي أجادت فهم الحضارتين: الشرقية والغربية، وألّفت بين الشرق والغرب، فيا حبذا لو نسجت مصر على منوالها فهي أقرب إلينا من نواحي عدة، فلنوفد إليها طائفة من طلبتنا وتجارنا لدرس الوسائل الاقتصادية والخلقية التي كانت خير عون لهم على ذلك التقدم العجيب[٤٧].

والمستوى الأول الذي سأحاول أن أستوعب عليه حدود المغايرة اليابانية كما يُعرّفها محمد ثابت هو مستوى الأخلاق والإتكيت، اللذين يسمحان بتنظيم التجربة

اليومية للرحلة، لأجل القارئ، وبوصف تفاعلات الرحالة هو نفسه مع المجتمع الذي يزوره. ومن هذه الزاوية، تظل اليابان البلد الذي لابد للرحالة فيه أن يتوقع أن يجد نفسه في المواقف الأكثر مدعاة للحيرة والتساؤل، بل الصادمة أكثر من سواها. وهكذا يحدثنا محمد ثابت عن انزعاجه عندما تقوم فتاة، في لوكاندة نزل بها، بتجريده من حلته وقميصه، ثم من بقية ثيابه، لكي تُلبسه كيمونو، وهو انزعاج يتحول إلى ارتباك عندما تهم فتيات أخريات بمساعدته في حَمّامه فيندفع إلى إلقاء نفسه في الحوض رغم مائه الساخن لكي يداري عريه، متسببًا بذلك في تلويث الحوض وحرمان نزلاء اللوكاندة الآخرين من الاستحمام. فيكتشف عندئذ أن مشهد الجسد العاري ليس عيبًا بالنسبة لليابانيين، وهو ما يستنتج منه في تحفظ أنه «أمر نراه نحن شائنًا وهم يرونه عاديًا»[48]. ويخامر المرء شعور بـ«الغرابة» القصوى يزيد من حدته واقع أنه على الرغم من تهذيب اليابانيين المفرط فإنهم يظلون عصيين على معرفتهم حقًا – إنهم لا يقبلون أجانب كأصدقاء لهم– كما يزيد من حدته أيضًا واقع أن «الياباني يكلم الأجنبي وهو يذكر أنه يمثل اليابان»[49]. ومن هذه الناحية، لن ندهش من الانتباه الذي يوليه محمد ثابت لحالة المرأة، بدءًا بفتيات الجيشا، وهن «طبقة من السميرات المحترفات لها مدارس خاصة (...) ولا يخلو منهن مجلس قط»[50]. ولا يختلط الأمر على رحالتنا فيما يتعلق بوضعية الجيشا ووظيفتهن «التزيينية» الصرفة، ولا فيما يتعلق بالوضعية المسودة للمرأة اليابانية – إنه يشير إلى أن اليابانيين على ثقة تامة بأن الرجال أعلى منزلة من النساء و«لا يرون رأي الأوروبيين في أن الجنس اللطيف حياة المجالس وروحها». لكن ما يصدمه هو أنهم يبدو أنهم، في «عدائهم للمرأة» – المُطْمئن بالأحرى، مع ذلك، من وجهة نظره – يقدرون انحلال المرأة أكثر من تقديرهم لتمسكها بالفضيلة: فهو يقول إنهم لا يولون الأهمية التي يوليها المصريون لعذرية البنات ولعِرض الأسرة، و

أعجب من ذلك وأنكى أنهم يحترمون العاهرة احترامهم للزوجة، فالأب هو الذي يتخير لها الزوج كما أنه هو الذي يدفع بنته إلى الدعارة إن أعوزه المال، لأن في عوزه هذا هدمًا للعائلة ويجب تلافيه وإلاّ انهار ركن قومي يؤثر على كيان الدولة والوطن (...) – تصرف نراه همجيًا وحشيًا لكنهم يبررونه بأن واجب الأبناء طاعة الآباء، والعمل على إنقاذهم من الشدائد

لأن في ذلك معنى الإخلاص للأسرة والدولة التي يضحى في سبيلها بكل شيء، ويتهافت الشبان على الزواج من أمثال أولئكن إكبارًا لهن وتفاخرًا بهن! منطق لا تسيغه عقولنا البتة[50].

ومما يدعو إلى عظيم سعادة صاحبنا أن هذا الدرس في النسبية الأخلاقية سوف يتسنى إنهاؤه بالتأكيد على ما قد يبدو أنه قاعدة عالمية فيما يتعلق بالمرأة: فالمرأة اليابانية، بمجرد زواجها، يتعين عليها إبداء إخلاص، لا تشويه شائبة، لزوجها، وذلك بقدر ما أن اليابانيين، شأنهم في ذلك شأن العرب، حريصون كل الحرص على سلامة النَسب ؛ وعندئذ فإن دور المرأة هو تربية أبنائها والسهر على هناء العائلة، بما في ذلك – فيما يلاحظ محمد ثابت، الذي لم يغفل عن إدراك دور اليد العاملة النسوية في تطور اليابان الاقتصادي– قيامها بالعمل خارج البيت. وهذا درس قد يكون بوسعي أن أوجز هنا، مؤقتًا، مضمونه الإصلاحي: إن المكان الذي تحتله النساء في المجتمع هو، بمجرد الانخراط في تحديث المجتمع، ضروري نوعًا ما ولا يتوقف على الأخلاق التي يجب، من جهة أخرى، أن تحكم تصرفاتهن.

وفي هذا الباب نفسه، فإن الانتحار الياباني، الهارا- كيري[52]، يبدو أيضًا لمحمد ثابت بوصفه كاشفًا جيدًا لـ«العقلية» اليابانية: فمن جهة، ينتحر اليابانيون لأسباب قد تبدو غير معقولة أو تافهة لغير اليابانيين، لكن قسوة طقس السيبوكو نفسها تشهد، من الجهة الأخرى، على الأهمية التي يوليها هذا المجتمع، على الأقل، لقيم الشجاعة والسيطرة على الذات وللثمن الذي يوليه لحسّ الشرف. وهكذا فإن

الأخذ بالثأر كان لديهم متفشًا لمحو العار، فإذا أهان أحدهم غيره قتله، لكن يعود القانون فيحكم على القاتل بالانتحار، وإلا قتل نفسه قبل ذلك، فإن نفذ فيه الحكم ظل الثأر في رقبة أتباعه الذين لابد أن يأخذوا بثأر سيدهم يومًا ما[53].

وقد يمكن صوغ الدرس هنا بالقول بأن هؤلاء اليابانيين يُطَبّقون أحيانًا إلى حد التطرف – وهو ما قد يشهد عليه اقتراح بعض السياسيين العمل على حظر الانتحار العلني حظرًا بمقتضى قانون– ما قد يبدو بوصفه قيمًا إنسانية عامة.

وعلى مستوى آخر، فإن ما سوف أتوقف أمامه هو الأسلوب الذي يضطلع به محمد ثابت في إعادة رسم صورة النظام السياسي الياباني ضمن مروحة الأنظمة

المعروفة لحكم البشر. وكما بالنسبة لحالة المرأة، فإن الحركة الأولى لهذا التعريف إنما تميل إلى الإعلاء من عرض الاختلافات:

تقديس القوم للإمبراطور يثير الدهشة. فكل شيء هناك يتلاشى إلى جانبه، فهو مطلق التصرف في البلاد. وسلطة البرلمان ضئيلة أمامه، خصوصًا فيما يختص بالمالية والشؤون الحربية. ومجلس الوزراء مسؤول أمامه فقط وهو الذي يعين رئيسه ولا يشترط اختيار الوزراء من رجال الحزب السائد في البرلمان. ووزيرا الحربية والبحرية يقابلان الإمبراطور رأسًا ولا يسقطان بسقوط الوزارة[٥٤].

إلى حدّ أن بإمكان المرء، فيما يكتب صاحبنا، أن يستغرب من قبول اليابانيين الخضوع لسلطة مطلقة كهذه. وبإمكان المرء أيضًا أن يستغرب من استغرابه: ففي اللحظة التي يكتب فيها هذه السطور، كان الملك فؤاد قد ألغى دستور ١٩٢٣ «الليبرالي» وقلّما كانت سلطته – المخصوم منها تقديس شخصه–، والتي استندت إلى الانجليز وإلى ما يسميه چاك بيرك بـ«الأحزاب الضاربة بالهراوات»، أقل مطلقية من سلطة الميكادو[٥٥]. والواقع ان الاستغراب الذي يبديه لا يعبر عن نفسه في المطلق بقدر ما يعبر عن نفسه قياسًا إلى تحديث البلد نفسه، أي، ضمنيًّا، قياسًا إلى القاعدة التي طرحتها الدول الأوروبية: فبعد أن قام الدايميوات الأرستقراطيون بتفكيك إقطاعهم، متخلين عن امتيازاتهم ليضعوا أنفسهم في خدمة البلد وبعد تسريحهم للساموريات التابعين لهم – حيث، فيما يشير صاحبنا، سيقوم الإمبراطور بتعيين ممثلي الدايميوات في المجلس النيابي الأعلى وممثلي الساموريات في المجلس النيابي الأدنى–، تعتبر اليابان محكومة بـ«نوع من الأوليجاركية، لكنها مُصلحة تعمل للرأي العام حسابًا»، وهي، حتى وإن كانت تستلهم الدستور الألماني، «لم [تر] لازمًا أن [تُقلّد] أوروبا في كل شيء، بل في تنظيم الحكومة ووسائل الإنتاج»[٥٦]. وفي هذه الصياغة، قد يكون بإمكاننا أن نستبدل، من دون أي تحوير، «محمد علي الكبير» بـ«الإمبراطور» و«الملتزمين والمماليك» بـ«الدايميوات والساموريات»[٥٧]. وما يشد انتباه رحالتنا، علاوة على المشروعية السياسية للدولة اليابانية، هو، على الأخص، دورها الأكيد، كمتعهد إصلاح، وكمتعهد عمومًا، وهو ما يشكل على الوجه الأكثر تحديدًا الدرسَ الذي استخلصه المصلحون المصريون

من تجربة محمد علي الكبير، والتي قد يكون بالإمكان أن تنطبق عليها الملاحظـات التالية:

أمّا في اليابان فقد قامت الصناعة على كواهل الدولة وذلك لعدم وجود طبقة من أغنياء التجار الذين أمدوا الصناعة الانجليزية بالمال (...) فبينما نجد النهوض الصناعي في الغـرب هـو الذي أثر في النظم السياسية، إذا بالأمر على النقيض من ذلك في اليابان، حيث كان الانقلاب الصناعي نتيجة مباشرة لتغيير نظام الحكم ؛ فالدولة هي التي فتحت المصانع ولا تزال تديرها ؛ وهي التي أوفدت الطلبة ليتعلموا الصناعة والتجارة في الخارج ؛ واستقدمت الخبراء مـن الأجانب وأنشأت المدارس الحكومية وفتحت الغرف التجارية، إلخ[٥٨].

وهو يخلص من ذلك إلى أنه إن كانت انجلترا قد شكلت نموذج الصناعة فـي القرن التاسع عشر، فإن اليابان تقدم درس عصرنا، وهو درس يتميز بقيمة هي في آن واحد قيمة تأكيدية – فالأولوية هي بالفعل، كما أدرك ذلك محمد علـي الكبيـر، بناء الدولة وإعداد كوادرها– وقيمة مستقبلية، وسنرى في ما سيلي بأي معنى.

والباب الثالث، وإن لم يكن الأقل انشحاناً بالرهانات، والذي تعبر عن نفسـها فيه فكرة محمد ثابت عن المغايرة هو باب الشأن الديني والذي يخص، علاوة علـى معتقدات اليابانيين الخاصة – وهي ديانة «غير سـماوية»، فـي مقـولات الفكـرة الإسلامية عن الهرطقة، وهي المقولات التي يتبناها، مـن دون شـك، رحالتنـا–، علاقتهم بما هو كوني، سواءً عبّر عن نفسه بلغة عقلانية (الفكر العلمـي) أو بلغـة دينية، بالمعنى المحدّد لهذه اللغة («ديانات الكتـاب»). وكمـا بالنسـبة للأخـلاق والسياسة، فإن الحركة الأولى هي بشكل واضح حركة تقليل من القيمة، كمـا تـدل على ذلك عبادتهم للطبيعة وللأسلاف:

تلك الخرافات تُعزى إلى قسوة عوامل الطبيعة، تلك التي توحي بالأوهـام، وخشـية القـوى الخفية، والجن، ولذلك كثر السحرة والعرافون بينهم، على أن الطبيعة رغم ذلك هذّبت طباعهم بجمالها الفتان، فعقائد اليابانيين كانت تبدو في نظري ساذجة بسيطة مبناها الخرافـات التـي يتمسك بها القوم جميعًا في عصبية[٥٩] لا تتفق وتقدمهم العصري المدهش. وكنت كلما ناقشتهم لم يستطيعوا الإقناع بل أحالوا الأمر إلى تقاليدهم التي يجب عليهم تقديسها[٦٠].

وفي مكان آخر، يشير إلى أن هذه الطبيعة التي يكرّسون لها عبادة هي، في الواقع، «طبيعة ميتة»، تفتقر إلى الحيوانات، مجمَّدة، «لا تلائم الصياد قط (...) رغم جمالها الساحر»[٦١]! لكن الرؤية، مرة أخرى، لا تتأخر في الانقلاب، مما يجعله يرى المبرر السايكو - اجتماعي، و، باختصار، الإيديولوجي، للشنتوية التي يجري تقديمها، على غرار اليهودية، بوصفها «عقيدة قومية»، تمكنت من أن تقيم، بشكل نموذجي، تمفصلاً بين الزماني والروحي، ومن أن تشكل ركيزة الرباط القومي الياباني نفسها: فالعبادة التي يقدمونها للطبيعة وللأسلاف، والتي تشكل ترجمة دينية لهذا الاستقلال الحضاري، لا يجري تقديمها بعدُ بوصفها علامةَ «بدائية» ما، وإنما يجري تقديمها، ضمن منظورٍ جد دوركايميّ، بوصفها التعبير عن الإجلال الذي يكنه المجتمع لنفسه: «فالطبيعة هناك جديرة بالعبادة في اختلاف مناخها ومناظرها الساحرة وثمارها الوافرة، لذلك أقيمت البوابات المقدسة حيثما تفيض الطبيعة بروعتها»[٦٢]. وذلك إلى درجة أن ما يبدو لمحمد ثابت بوصفه انعدام تماسك لاهوتي في الشنتوية، والتي يصعب عليه، على الرغم من كل شيء، أن يرى فيها غير نزعة مبتذلة من نزعات وحدة الوجود، يمكن أن يفضي إلى رصد فعالية هذه الرؤية للعالم نفسها:

الدين الشنتوي (...) هو في لبابه عبادة للطبيعة، ورغم أنك لا ترى مظهرًا للتعصب فإن العقيدة راسخة دعمت قوميتهم (...) فروح الشنتوية: التقوى، والطاعة البنوية، وتضحية النفس في سبيل المبدأ في غير تردد ولا مناقشة، لقد أضحى الدين حافزًا خلقيًا متوارثًا، وهو من أكبر العوامل في التوحيد بين الناس والتأليف بين قلوبهم، فليس فيه ما يدعو للجدل والنزاع كما نرى بين مذاهب الديانات الأخرى، والشنتوية لا تعتمد على عقيدة معينة، ولا كتاب مقدس، ولا معبود خاص، ولا شعائر محددة، حتى ولا رجاء في الآخرة، لذلك لم تقع بينهم حروب دينية قط[٦٣].

وهو ما يستنتج منه أن البوذيين اليابانيين هم من هذه الزاوية شنتويون. ومن المؤكد أن هذا لا يجب تفسيره على أنه دفاع، من جانب رحالتنا، عن مذهب وحدة الوجود أو عن ديانة قومية، إلاّ أن بوسعنا بالتأكيد أن نرصد في هذا الكلام صدىً لإدراك جديد من جانب النخب المصرية للمزايا التعبوية الإيجابية، المدنية، للشعور الديني والذي كانت هذه النخب قد مالت حتى ذلك الحين إلى عدم الثقة به[٦٤].

ولدى التقاء هذه المستويات الثلاثة ترتسم لوحة المزايا اليابانية، والتي من المهم أن نشير هنا إلى أنها لوحة لا يمكنها أن تقدم نفسها إلاً كلوحة مقارنة:

فهم [: اليابانيون] لاشك أكثر من المسيحيين عطفًا على الغير، وتضحية للصالح العام، وتسامحًا في الخلق، وتقديرًا للجمال الطبيعي الإلهي ؛ أمّا الأوروبي فصادقٌ نظريًا، مارقٌ عمليًا. ويرى البعض أن اليابان هي الدولة الوحيدة التي تجمع بين الطهارة والجمال، فهناك ترى حب الجمال إلى مستوى ذوقيٍّ ممتاز، وهناك يقوم الولاء للعشيرة إلى جانب تقدير المسؤولية الاجتماعية[٦٥].

وسوف نرى كيف تتحور ظلال هذه اللوحة وكيف ستتغلب، في التحليل الأخير، الميزة النسبية لأنا الرحالة – واقع أنه مصري و/ أو مسلم، لا أكثر ولا أقل–، الزاوية التي يتهيأ انطلاقًا منها لفهم الأخرية اليابانية وللحكم عليها ولاتخاذها نموذجًا. وما يهمني توضيحه هنا هو الأسلوب الذي تتبدى به حدود درس اليابان الذي يستخلصه محمد ثابت، والذي يضطلع من خلاله الرجل بتحديد كلية معنى تجربته اليابانية وبوضع هذه التجربة في خدمة بلده هو. وفي هذا المنظور، فإن درس اليابان ليس، أو لا يعود مجرد، واقع أن الاستعارة من موارد معارف المجتمعات الأوروبية ومن موارد تنظيم هذه المجتمعات هي استعارة مطلوبة ومشروعة: فالتجربة التاريخية لليابان لا تفعل سوى تأييد الفكرة التي تتحدث عن منطق ضروري، عالمي، للحضارة، بألف ولام التعريف، في الوقت نفسه الذي توضح فيه واقع أن الرهان الرئيسي لهذه الاستعارات هو على وجه التحديد تسريع وصول المجتمعات غير الأوروبية إلى اكتساب خصائص التمدن، وإلاً فإن هذه المجتمعات قد يكون محكومًا عليها بأن تبقى إلى الأبد في ذيل المجتمعات الأكثر تحضرًا وبأن تكابد سيطرتها. ومن هذه الزاوية، فإن درس اليابان إنما يتصل بالأسلوب الذي تصرفت به هذه الأخيرة في صوغ نخبها وأدوات قوة دولتها هي دون أن تضع نفسها تحت التبعية لمقدِّمٍ وحيدٍ للنماذج:

كانت اليابان حكيمة في نقل عناصر تقدمها، فهي لم تعتمد على دولة معينة، بل استمدت المعونة من عدة دول كل فيما امتازت به: فالجيش نقلته عن فرنسا إلى سنة ١٨٧١، ثم عن ألمانيا لما ظهر لها فضل الجيش الألماني على الفرنسي، والأسطول عن بريطانيا، والنظام

المالي عن أمريكا أولاً ثم عن فرنسا وألمانيا أخيرًا، والسكك الحديدية عن انجلترا، والنظم السياسية عن ألمانيا، ولعل ألمانيا هي أولى الدول التي نقلت اليابان عنها لأنها أقرب الدول شبهًا باليابان[٦٩].

وعلاوة على هذا التنويع لمصادر الاستعارات، فإن ما يشكل الجانب الرئيسي من درس اليابان هو الأسلوب الذي تمكن به اليابانيون من تحقيق الحلم القديم الذي راود مصلحين مسلمين منذ محمد عبده: فصل الإسهامات المعرفية، التقانية أو التنظيمية للمدنية الغربية – والتي تشكل البعد الإيجابي لـ«ماديتـها» – عن أسسها الفلسفية، وذلك لجعل الهوية – المصرية، الإسلامية، العربية، الشرقية، إلخ... فالمشكلة مرة أخرى هي بماذا يمكن تسميتها (انظر أدناه)–، المطهَّرة من رواسب عصور طويلة من الانحطاط، البوتقة نفسها التي سوف تنصهر فيها العناصر المستعارة، وذلك بشكل أسهل لاسيما أنها عناصر متفرقة. وهل تجازف اليابان بأن تُغرقها الحضارةُ الغربية ؟ يجيب محمد ثابت بالنفي، لأن

دعامات المدنية لا تزال هناك شرقية بحتة، لأن اليابان لا تثق بفلسفة الغرب وأخلاقه واجتماعياته ودينه وسياسته، ولا يزال الناس يحافظون على مساكنهم وملابسهم ومعابدهم وألعابهم (...) أمّا طرق المواصلات ونظم المدارس والمصانع والمصارف وما إليها فأضحت غربية بحتة (...) فكأن اليابان تريد أن تحترم حاضرها وماضيها معًا وترغب في أن يحترمها الغرب كدولة عظمى دون أن تتنازل عن شخصيتها الماضية[٧٠].

وبعبارة أخرى، فإن تحصن اليابان بهويتها هو المسؤول بالفعل عن تمكنها من أن تسمح لنفسها ببناء حداثتها على أسس جد متباينة إلى هذا الحد، في حين أن غرائبية الشمائل اليابانية هي، بالمقابل، ما يسمح بإبراز عالمية الدرس الهوياتي الذي يعطيه اليابانيون للآخرين. واستنادًا إلى هذا الدرس، سوف يمضي محمد ثابت إلى حد إنكار واقع الإمبريالية اليابانية، أو، على الأقل، سوف يمضي إلى حد تبريرها باسم «الرسالة التمدينية» التي تقوم بها اليابان، داحضًا مزاعم الغربيين ضد هذا البلد – النزعة الحربية، حب المادة، التجرد عن الضمير ...– بوصفها مزاعم لا أساس لها، مؤكدًا في مجرى الكلام على أن «الأجانب يسيئون فهم نظام

اليابان الاجتماعي، ذاك الذي نفهمه نحن المصريين على حقيقته لقربه من نظامنا»[٦٨]. وهو قرب مادي، ليس فلسفيًا أو روحيًا، لا يكف محمد ثابت، عبر اللقاءات والمواقف، عن تعريف جوانبه، دون أن يتراجع، غالبًا، أمام أكثر الاختصارات مفاجأة: فاليابان ومصر تظلان بلدين زراعيين، عصبيين على الميكنة، يواصلان العيش كأسلافهما ويصرّفان أعمالهما وأيامهما وفق التقويم القمري[٦٩]؛ والحال في اليابان كالحال في مصر، حيث

كثرة النسل (...) يكفلها الدين والعادة والحكومة والنظام الاجتماعي (...) ومشكلة السكان عندنا شبيهة بها في اليابان، وخير السبل لابتلاع الزيادة في السكان إنهاض الصناعة[٧٠]؛

وأخيرًا، فإن مصر لا يمكنها الأمل في إنهاض هذه الصناعة إلاّ بأن تقوم، على غرار اليابان، بإلغاء المعاهدات غير المتكافئة التي فرضتها عليها الدول العظمى الأوروبية وتمنعها من حماية سوقها في مواجهة المنتجات المستوردة.

وأيًا كان شأن هذا القرب، فإنه يبدو مع ذلك أنه لابد أن تكون له حدوده الضرورية وأن من غير الوارد أن تشكل اليابان نموذجًا إلاّ بشرط التمكن من أخذ مسافة، سيكولوجية على الأقل، من هذا النموذج، وهي مسافة سوف يتسنى من خلالها أن يتأكد، في النهاية، تفوق الأنا الذي لا يمكن اختزاله. والحال أن محمد ثابت لن يمضي، كسابقيه، إلى حد الإيحاء بإمكانية تحويل اليابانيين إلى اعتناق الإسلام، وهو يُبرز بذلك ما يفرّقهم افتراقًا بائنًا عن المصريين المسلمين. وبالمقابل، فإن ما يميل كلامه إلى رصده هو أن ما يصعّبُ الأمر على اليابانيين، في مواجهة أوروبا، هو عدم تمتعهم بعقيدة أعظم شأنًا قد تسمح لهم بأن يتجاوزوا في آن واحد الطابع النفعي لعلاقتهم بالغربيين والاتباعية الاجتماعية المرتبطة بعبادة الأسلاف وبالديانة الشنتوية. فنظامهم التعليمي يعمل وفق مبدأ الجدارة والاستحقاق وليس وفق الوضعية أو المال، كما في انجلترا، لكنه نظام صعب وذو طابع تلقيني ويميل إلى

[إفقاد الطلاب] جانبًا كبيرًا من قوة الابتكار (...)، ولهذا أثره السيئ في تغافلهم عن التعمق في الدرس، [إذا] يحاولون أن يظهروا بمظهر العلماء، وفي هذا ما فيه من الغرور الأجوف الذي زاده احترام أهل تلك البلاد للرقي العقلي والثقافة أكثر مما يلاحظ ذلك في بلاد الغرب[٧١].

والنظام قادر على إعداد مديرين وجنود وقادة للصناعة أو تجار - «أما النابهون المبرزون العباقرة فيندر وجودهم هناك»[٧٢]. أو أيضًا ما يكتبه صاحبنا عن ضعف قردنة اليابانيين الشديد والذي يفسر، في رأيه، عدم وجود مثقفين عظماء أو فنانين عظماء في اليابان، أو أيضًا «افتقار الياباني في تفهم الفكاهة والمزاح»[٧٣]. ولاشك أن هذا أسلوب لإعطاء قارئه أدلة على سلامة ولاءاته الهوياتية. كما أنه أسلوب لاستبعاد خطر أن يصبح المصريون يابانيين بينما هم يناضلون لكي لا يصبحوا غربيين !

×

كتب أندريه سواريس في كتابه رحلة الجندي المرتزق: «الرحالة يظل الأهم في الرحلة»[٧٤]، مشيرًا بذلك إلى أن درس الرحلة يجد كليته في شخص الرحالة نفسه وفي كتابته بالفعل: فالرحلة خبرة معتّلة بالعالم وبالأنا نفسها في العالم، محكّها هو الأسلوب الذي يتمكن به الرحالة من العودة إلى داره/ أناه ؛ وهي إعادة تكوين للتوزعات بين الأنا والآخر وللشرعيات نفسها التي تحكم هذه التوزعات ؛ وهي إعادات تشكيل للعالم ولحقل الممكنات، استرجاعية ومستقبلية بشكل غير قابل للانفصال، تُحَدِّدُ غايات جديدة لمسيرة الإنسانية و«الأمم» التي تشكل من الآن فصاعدًا مكونات هذه الإنسانية، والتي يمكن تمييزها من الآن فصاعدًا بوصفها «شعوبًا» أو «مجتمعات» أو «ثقافات» يصبح تنوعها مهمًا في حد ذاته وليس بعدُ كمجرد «عجائب وغرائب»، كما في رحلات العصر الأقدم، في الحركة نفسها الذي يدرجها فيه في أفق مشترك، هو أفق الحضارة - بألف ولام التعريف- الآخذة في التوسع. وستلحظ أن هدف هذا الفصل لم يكن، بأي حال، هو تقييم أداءات رحالتنا في اليابان: قدرتهم على تحديد المواقع الجذرية لهذا المجتمع، وعلى رصد المسارات التي ترتسم هناك والتمثيلات التي تتجلى من خلالها، من وجهة نظر هذا الآخر، رهانات هذه المسارات ... فالأحرى هو أن الأمر يتعلق بتحديد القيمة الكامنة في أساس هذه الرحلة، شكل الإدراك الذي يقرر مواصلتها، التفاعلات التي يقبل الرحالة الدخول فيها على مدار جولاته و، في النهاية، عين إمكانية استخلاص درس منها بإدراج الأشياء المرصودة في نسق فهم يمكن للقارئ استيعابه. والحال أن شكل الإدراك هذا قد بدا لي أنني أجده في الأسلوب الذي صيغ به باب الهوية

في هذه المرويات بوصفه الموشور الرئيسي لفك شفرة العالم ولتنظيمه، وذلك وفــق علاقتين على الأقل تفرضهما المحورية والهيمنة المعترَفُ بهما لما أسميه بالمدنيــة الغربية / الأوروبية. فمن جهة، طَرَحتُ الفكرة التي تذهب إلى أن غرائبية اليابــان قد شكلت عين أساس فرادة واستثنائية الدرس الذي تقدمه: إنهــا، فــي آن واحــد، ضمانة «لإمكانية حيازة» التقدم والحضارة من جانب الجميع ودليل على واقــع أن بوسع هوية «متجاوزة للمألوف» أن تتمكن من إنتاج مدنية فريدة، لا تُخضعها فــي شيء للنماذج الأوروبية. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنني أعتزم البرهنة في مــا ســيلي [من هذا الكتاب] على أن ما تدعونا الصيغة الهوياتية لتحديث اليابان إلى تأمله هــو الأسلوب الذي تتمفصل به رغبة هذا البلد في أن يكون له وجوده في مجمع الــدول العظمى مع المسعيين المحوريين للحقبة: مسعى الإصلاح، وهو مشروع اجتمــاعي – تاريخي[٧٥] ناشئ عن المعاينة، العاجزة إلى حد بعيــد فــي البدايــة، **لأســبقية الممارسة الإصلاحية من جانب الآخر** الذي يفرض على الأنا النمــاذج والطرائــق التي ساعدته على الوصول إلى الحضارة، بألف ولام التعريف، **النمــوذج المقابــل** للاستعمار، إن شئنا التعبير ؛ ثم «المسألة القومية»، التي لا تحل، أو لا تحل بعــدُ، في المسألة، الحقوقية، الخاصة بالجماعة القومية، أو في المسألة، السياسية، الخاصة بالاستقلال، بل تدشن النقاش الأوليّ حول خصائص ومقدمات «دولــة الأمــة»، إذا استعدنا صياغة بينيدكت آندرسون. والأهم هو أن اتخاذ اليابان طريقًا اتفاقيًا يعطي رحالتنا – وهم رجلُ دينٍ وأميرٌ ومثقفٌ– الفرصة للتساؤل عن الأدوار التي يجــب أن تلعبها «النخب» في تطبيق هذين المسعيين، أي، في التحليل الأخير، الأســلوب الذي ينظرون به إلى أنفسهم كوسطاء بــين الحضــارة – بــألف ولام التعريــف– ومجتمعهم هم.

الفصل الثالث

الإصلاح والأمة

إذا كان الأصوليُّ يُبرز، في مواجهة أوروبا، ثقافةً (صينية، هندية، إسلامية)، وإذا كان الليبرالي يُبرزُ أمةً (صينية، تركية، مصرية، إيرانية)، فإن الثوري يبرزُ طبقةً، غالبًا ما تتسع لتشمل كل البشرية المستغلّة من جانب البورجوازية الأوروبية.

عبد الله العروي

أزمة المثقفين العرب ×

في سبعينيات القرن التاسع عشر، كتب اللورد آكتون، الكوزموبوليتي والليبرالي للغاية: «المنفى هو مشتل النزعة القومية»، وهو قول استعادة بينيدكت أندرسون لكي يوضح إلى أي درجة يمكن لأخذ مسافة، مكانية وزمانية بشكل لا ينفصل، أن يبدو ملائمًا لتشكل وعي قومي، وذلك، في آن واحد، ضد التجلي الصارخ للواقع الإمبراطوري وضد ما قد يمكن تسميته بالانتماءات الجماعاتية الأولية. ومما لا مراء فيه أن الرحالة الذين تحدثنا عنهم هنا ومن سوف يأتون في أثرهم ليسوا في منفى في اليابان، بالمعنى المحدد لكلمة منفى: فنادرون هم أولئك الذين قضوا في اليابان أكثر من بضعة أيام أو بضعة أسابيع لا يُخفي أغلبهم في ختامها سعادتهم بالعودة إلى بلدهم بعد تجربة هي، باختصار، صادمة بالأحرى. إلا أنه ربما كان الطابع الجذري للأخرية اليابانية، هذا التباعد الحاسم الذي يختبره الرحالة بين «هم» و«نحن»، هو الذي قد يشبه بدرجة أكبر المنفى، في بُعد استكشافي أساسًا: وقد أشرت في ما سبق إلى أن كل أهمية الرحلة إلى اليابان، في نظر رحالتنا، هي أنها، على وجه التحديد، ليست البتة رحلة إلى أوروبا، وإن كانت رحلة في الحداثة. وكان هذا البلد قد وصل إلى الحداثة بعد سيرورة إصلاحٍ يتعلق

(×) Maspero, Paris, 1974, , p. 151.

الأمر، بالنسبة لزائري اليابان أو لمراقبيه، بتحديد تخومه، وهو إصلاح سمح للبلد بأن يؤكد بقوة كرامته القومية دون أن يتخلى عن أن يكون نفسه. وبعبارة أخرى، مستعارة بشكل مغاير تاريخيًا إلى حدٍّ ما من مناقشات مدرسة دراسات التابع، فقد يكون درس اليابان، في نظرهم، هو أنهم وجدوا الحل لـ«المعضلة الليبرالية- العقلانية» الكامنة في أساس التحديثات الكولونيالية، والتي تذهب إلى أن «البلدان المستعمَرة لم يكن أمامها من بديل تاريخي آخر سوى محاولة إعادة إنتاج الخصائص المعطاه سلفًا للحداثة، حتى مع أن سيرورة الاحتياز هذه قد عنت بقاء خضوعها لنظام عالم لم يكن من شأنه سوى إملاء مهامها عليها، وهو نظام عالم لم تكن لها أي سيطرة عليه»[1]. إلاَّ أنه في الوقت نفسه، ولأن اليابان ليست أوروبا، فإن الدرس الذي تقدمه هو ما يجعل إشكاليًا العودة إلى البلد، وهو في هذه الحالة مصر، والذي يوضح الدرس، إن لم يكن عدم تمدنها، فعلى الأقل تمدينها بواسطة الآخر ولصالحه، أي، تحديدًا، البُعد الكولونيالي. ومن هنا المعضلة التي تصوغ بنية المشهد الاجتماعي السياسي في البلد حيث حلت «الرسالات التمدينية» من جانب فرنسا أو بريطانيا العظمى محل وصاية الدولة العثمانية الإسمية إلى هذا الحد أو ذاك، وهي معضلة تتمايز قياسًا إليها المواقف الماثلة: **الفوز بالاستقلال أولاً**، وذلك بقدر ما أن الإصلاح الذي يبدأ تحت سيطرة المحتل قد لا يكون من شأنه أن يكون فعالاً إلاَّ في اتجاه مصالح المحتل وعلى حساب المشروع القومي؛ **إصلاح المجتمع أولاً**، وذلك بقدر ما أن الاستقلال قد يكون أسوأ من الإخضاع الاستعماري إذا ما كُتب له أن يجد لنفسه ترجمة في عودة المجتمع إلى السقوط في الفوضى والتأخر بينما قد يشكل الإصلاح الناجز الحجة الأفضل للفوز بنزع هذا الإخضاع وللاعتراف لهذه البلدان بكرامتها القومية.

ومع تشديد بينيدكت آندرسون على الأسلوب الذي قامت من خلاله الدول الكولونيالية، عن وعي أو من دون وعي، بشق الطريق إلى مخيال القومية، فإنه يشير إلى دور من يسميهم بـ«الموظفين الخلاسيين» - والذين تشكل طبقة الأفندية[2]، في مصر، نوعًا من معادل بنيوي لهم-، وخاصة دور الرحلات التي يقومون بها في العالم المنظَّم حول متروبولات كلٍّ منهم، في «التحول غير الصارخ، التدريجي وشبه المحتجب، من الدولة الكولونيالية إلى الدولة القومية»[3].

وهذا الديالكتيك الرهيف بين الفرض الاستعماري لنماذج ومؤسسات وأساليب وجودٍ وعمل، من جهة، واحتيازها، بالمعنى المزدوج لـ«امتلاكها» و«تكييفها لاستعمالٍ»، هو، على وجه التحديد، ما يسمح اتخاذُ اليابان طريقًا التفافيًا بإدراكه: ليس أساسًا الأسلوب الذي يربط به المنخرطون في هذه النقاشات بين مسعى الإصلاح والمطلب القومي، بل في حقيقة الأمر، على وجه التحديد، **كيف يسلكون في الفصل بينهما.** ليس لأن القوميين لا يرتأون «إصلاح المجتمع» ولا لأن الإصلاحيين لم يكونوا يهدفون إلى الاستقلال، وإنما لأن الجدل الذي يكشف عن التعارض بينهم والذي تشترك المحاجات المتبادلة في اتخاذ موقع لها بالقياس إليه إنما ينصب على **التراتب بين هذين الخيارين.** ومن هنا الأهمية التي تكتسبها – من وجهة نظري– محاولة فهمهما ليس أساسًا بوصفهما يؤولان إلى **إيديولوچيتين** قد يتعلق الأمر بتعريف حدودهما والعناصر المكوِّنة لهما، وإنما **ضمن الحركة نفسها التي يُحدثان بها جدلاً.** وهذا أسلوب للرد من بُعدٍ على النقد الذي وجهه پارتا تشاتيرچي إلى بينيدكت آندرسون الذي يأخذ عليه، في محورته تحليله لانبثاق النزعة القومية على السيرورة الإيديولوچية لخلق الأمم، عدم انتباهه، على غرار إرنست چلنر، إلاَّ إلى سيرورة إنتاج «هيمنة ثقافية جديدة يجري تصويرها على أنها مفروضة على الأمم البازغة»، مهملاً في الواقع عمل الخيال نفسه، «السيرورة الفكرية للخلق (...) دون إيلاء انتباه إلى الانعراجات وإلى المنعرجات، إلى الإمكانيات المكبوتة، إلى التناقضات المتروكة بلا حل»[٤]. وهو أيضًا أسلوبٌ للإشارة دَفعةً واحدةً إلى أن هذا الاتخاذ لليابان طريقًا التفافيًا لن يكون بالنسبة لي فرصة لكي أعيد هنا إطلاق الجدل القديم الذي يُجري مُقابلةً بين النزعات القومية «الحميدة» و«الخبيثة»، ولا أيضًا لكي أتحرى الطابع الداخلي أو الخارجي لانبثاق هذه النزعات في بلدٍ، هو مصر، يجري تقديمه، بشكل مشترك، على أنه «الدولة – الأمة الحقيقية الوحيدة في المشرق العربي»[٥]. فما سوف أحاول، بالأحرى، رصده، في مرآة التجربة اليابانية منظورًا إليها من مصر، متمسكًا بنصيحة إريك هوبسباوم الذي يرى أننا «عندما نتناول "المسألة القومية"، فإن الشيء المفيد أكثر من سواه هو أن نبدأ بمفهوم "الأمة" (أي بـ"النزعة القومية") وليس بالواقع الذي

تشمله هذه الأمة»[٦]، هو الأسلوب الذي تتشكل به التمثيلات التي يتم عن طريقها الاضطلاع بجعل الأمة تُوجَدُ وتُعلنُ مكانها في العالم.

«لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟». هذا السؤال الذي صار عنوانا لكتاب نشر في عام ١٩٣٠ برعاية المنار، التي لا مراء في أنها إحدى المجلات الأوسع انتشارًا والأوسع نفوذًا في تلك الحقبة، هو مُلَخِّصٌ للعصر. والحال أن مؤلف الكتاب، شكيب أرسلان، وهو صاحب مؤلفات في مواضيع مختلفة درزي الأصل وداعية عثماني لوقت طويل قبل أن يصبح شاديًا من أنصار النزعة العربية، كان قد جرى تكريسه أميرًا للبيان من جانب هذا «الرأي العام الإسلامي» الذي سبق لي أن أشرت إليه والذي سيتمكن أرسلان من الإسهام إسهامًا أكبر من إسهام غيره في العمل على انبثاقه، ليس فقط في الكيان العثماني الجامع وإنما أيضًا في المغرب وفي آسيا[٧]. والحاصل أن النص نفسه كان قد كتبه صاحبه في ثلاثة أيام، فيما يقول لنا، لدى عودته من إقامة أليمة في إسبانيا – في الأندلس–، ردًا على رسالة موجهة إلى رشيد رضا من قارئ، هو الشيخ محمد البسيوني عمران، المقيم في جاوه، طلب فيها إلى مؤسس المنار أن يرجو من شكيب أرسلان الإجابة «بقلمه المؤثر المعبر عن معارفه الواسعة» عن السؤالين التاليين: «ما أسباب ما صار إليه المسلمون (ولاسيما نحن مسلمو جاوه وملايو) من الضعف والانحطاط في الأمور الدنيوية والدينية معًا، وصرنا أذلاَّء لا حول لنا ولا قوة ؟ (...) ما الأسباب التي ارتقى بها الأوروبيون والأمريكانيون واليابانيون ارتقاءً هائلاً ؟ وهل يمكن أن يصير المسلمون أمثالهم في هذا الارتقاء، إذا اتَّبعوهم في أسبابه مع المحافظة على دينهم (الإسلام) أم لا ؟» [٨]. والحال أن الرد على هذا السؤال المزدوج، بخوض السجال في الأغلب مع الاستشراق[٩]، هو الأسلوب عينه الذي يتشكل به «المثقفون» و«السياسيون» بهذه الصفة، وأن الإجابات التي يقدمها هؤلاء وأولئك على هذا السؤال إنما تحدد المواقف الماثلة والتي قد لا يكون من الوارد استعراضها هنا. والأحرى هو أن ما تسمح تجربة اليابان بتحريه، عند مدخل هذه الإجابات، هو التعبير عن هذه الأسئلة نفسها، أي الأسلوب الذي تُوَجِّهُ به إفصاحًا/ إفصاحات عن معنى مسار الأمور والتاريخ.

ويجب أن نشير دَفعةً واحدةً إلى أن الانتقال من السؤال الأول إلى السؤال الثاني، واللذين يؤدى الربط بينهما تحديدًا إلى خلق المشكلة، إنما يمس ثلاثة مستويات أو ثلاثة أشكال للمعنى يمكن أن يصاغ عند التقائها ما قد يكون بوسعنا تسميته بـ«قياس التحديث»: ١) أوروبا وأميركا فرضتا على بقية العالم شروط ومعايير التقدم، والذي تُستَمَدُّ منه السيطرة المعنوية والمادية التي تمارسانها على البلدان التي لم تصل إليه، وهو ما ينطبق بشكل خاص على المسلمين، ربما فيما عدا – فيما يلاحظ شكيب أرسلان- بعض مسلمي البوسنة، «فإنهم ليسوا في سويٍّ مادي ولا معنوي أدنى من سويِّ النصارى الكاثوليكيين أو النصارى الأرثوذكسيين الذين يحيطون بهم»، أو أيضًا في سنغافورة، حيث العرب «أعظم ثروة من جميع الأجناس التي تساكنهم، حتى من الانكليز أنفسهم، بالنسبة إلى العدد[١٠]» ؛ ٢) اليابان تمكنت من أن تفرض على أوروبا وأميركا تفسيرها الخاص وترجمتها الحياتية الخاصة لهذه الشروط ولهذه المعاير «ضمن دائرة قوميتها[١١] ولسانها وآدابها وحريتها ودينها وشعائرها ومشاعرها[١٢]»، ما جعلها تفلت من سيطرتهما على الكوكب، بل جعلها منافسةً لهذه السيطرة ونموذجًا ممكنًا لبقية العالم ؛ ٣) بين اليابان والدولة العثمانية، أو بين اليابان ومصر، **وحدة مصير** تتصل بقدرتهما على إحراز التقدم، إحراز ما سبق لي أن سميته بالمعاصرة، مع بقائهما نفسيهما. وقد رأينا في الفصل السابق، خاصة عند محمد ثابت، عَرَضًا، على مدار الجولات، لمقارنات تَنصبُّ، أساسًا، على متغير التقدم بين الطرفين، أو بين اليابان والبلدان الأخرى التي زارها رحالتنا، وتهدف إلى تبرير العمل في الكيان العثماني الجامع، أو في مصر، على تطبيق الوصفات التي حققت نجاحًا رائعًا وسريعًا في اليابان. وما أعتزم تحريه في ما سيلي هو **التاريخية نفسها** التي يمكن إدراج مثل هذه المقارنات فيها لإعلان معنى وحدة المصير هذه ولبيان مصداقية اعتبار اليابان نموذجًا، مع مراعاة تباين الأمور كلها من جهة أخرى.

تاريخية التقدم والتأخر

النصوص التي سنتناولها في هذا الفصل ليست بالفعل مرويات رحلات: إن كتاب **الشمس المشرقة**، الذي كتبه في عام ١٩٠٤ مصطفى كامل، وهو«مصري

محب لفرنسا» جرى اعتباره رائدًا وأبًا ظنيًا للنزعة القومية المصرية، حتى قبل سعد زغلول، «أب الأمة»، من جانب الكتابة القومية للتاريخ، هو أول عمل نُشر في مصر عن اليابان، في معمان الأحداث قد يمكن القول، استنادًا إلى وثائق تبدو وفيرة ومتنوعة نسبيًا، حتى وإن كان لا يذكر مصادره، بفارق استثناءات قليلة. وهي وثائق من الأرجح أنه حصل عليها من «راعيته»، جولييت آدم، التي يتبادل معها عدة رسائل حول الموضوع، مبررًا انحيازه إلى هذا البلد، وهو موقف يبدو أنه كان مناسبةً لخلافٍ مع بعض أصدقائه ومراسليه الباريسيين: «أشعر بالأسف كل الأسف إذ يصل إلى علمي أن لوتي قد غَيَّرَ موقفه منّي. وإذا كنت قد تحدثت عن حماسي لليابان في حضوره، فهذا لأنني لا أستطيع إخفاء رأيي ومشاعري ... لقد استغربتم تأييدي لليابانيين، لكن شعبي بأسره يتفق معي [في هذا التأييد]. أرجو أن تنظروا إلى الأمور من وجهة نظر مصرية أو مسلمة. إن أحد طرفي الحرب، اليابان، لم يخطئ البتة في حق مصر ولا في حق الإسلام ؛ أمَّا الطرف الآخر، روسيا، فقد ارتكب في حق مصر الخطأ الأعظم، في زمن عظمتها في عهد محمد علي، إذ قام بحرق أسطولها، بالاتفاق مع انجلترا، الغادرة دائمًا، ومع فرنسا، المخادعة دائمًا (...) إن التحالف بين انجلترا واليابان ليس هو الذي يقوض استقلال بلادي، بل الوفاق بين انجلترا الغادرة وفرنسا»[١٣]. أمَّا أحمد فضلي، صاحب كتاب **سرّ تقدم اليابان**، المنشور في القاهرة في عام ١٩١١، فهو ضابط مصري كان، بحسب شهادة الرحالة التتاري عبد الرشيد إبراهيم الذي التقاه في طوكيو في عام ١٩٠٩، «قد شارك في حرب السودان، وبعد أن كوّن دراية ناجزة بالنظام القمعي الانجليزي، رأى أن من الأفضل، بدلاً من العيش في ظل هذا الاضطهاد، اختيار المنفى وغادر وطنه»[١٤] لكي يقيم في اليابان في قرية صغيرة على مشارف طوكيو، حيث تزوج يابانية حَوَّلها إلى اعتناق الإسلام وتبنى أسلوب حياتها. ودون أن يكون بإمكاننا تحديد تاريخ وصوله إلى اليابان أو مدة إقامته، فإن أحمد فضلي، من بين جميع كُتّاب الحقبة، هو الذي يظهر بوصفه الأقرب إلى حالة المنفي التي تحدث عنها بينيدكت آندرسون. ولن نأسف أسفًا أكبر من أسفنا على أنه هو نفسه لا يظهر البتة تقريبًا في نصه ولا يقدم لنا شيئًا عن تجربته الحياتية. فكتابةُ مزيجٌ من الملاحظات جد الرهيفة غالبًا عن المجتمع الياباني ومن فقرات طويلة مترجمة من

نصوص مختلفة – الدستور، مراسيم إمبراطورية، لوائح عسكرية ... [١٥] –، وهدفه المعلن هو أن يكشف لقرائه – «قومي»- سرَّ هذه الأمة الشرقية التي تمكنت من إركاع الدب الروسي،– الذي هو في رأيه أسوأ الإمبراطوريات التي تتنازع الكوكب.

والمستوى الأول لهذه المقابلة بين اليابان ومصر والتي يقوم بها هذان النصان إنما يتعلق بالأسلوب الذي يمكن به، في الحالة الأولى والحالة الأخرى، توضيح العلاقة بين الحاضر والماضي. ومن هذه الزاوية، فإن الشيء الصارخ ليس، أساسًا، تقدم اليابان، الذي تسمح آخريتها الجذرية باختزال رهاناته النسبية، نوعًا ما، بل هو ركود أو تأخر الأنا، والذي أصبح تأخرًا لا يُحتمل بحكم التاريخ كما بحكم ماضيها المجيد وبحكم الطابع المتعالي للقاعدة المؤسِّسة لها. ما هو حَالٌ، قياسًا إلى ما كان ؛ ما قد يجب أن يكون، قياسًا إلى ما قد يجب منع حدوثه: وفي هذا يكمن ما يتبدى بوصفه التعبير الجذري عن التاريخية الإصلاحية. وقد سبق لي أن بيَّنتُ كيف أمكن لليابان أن تظهر لزائريها كبلد من دون تاريخ. والمسألة الحاسمة هنا هي أن هذا الغياب المفترَض عن التاريخ إنما يفتح السبيل أمام تمثيل لحاضر اليابان يظهر فيه هذا الحاضر في آن واحد بوصفه **استمرارًا** لهذا الماضي وبوصفه **قطيعة** معه، وهي تزامنيةٌ مفارقةٌ تشكل مع ذلك، في نظر من يحاولون تأملها، عينَ بُعد الإيجابية الكاملة لتجربة هذا البلد وأساس الدرس الذي يقدمه. وهكذا فإن «انقلاب [ثورة] المايچي» يظهر لمصطفى كامل بوصفه تكرارًا لما عاشه هذا البلد في القرن السادس، مع إدخال الثقافة الصينية، فهما يشكلان ثورتين تشتركان، في آن واحد، في إحداث ميلاد، فوري، لليابان يخرج بها إلى التاريخ، وفي تمكينها من أن تصبح ما كانته دائمًا:

كان اليابانيون لغاية القرن السادس بعد المسيح يعيشون في حالة السذاجة الأولى. ويكتفون بالسمك والأرز طعامًا وبالمباني الخشبية دُورًا وبديانة شنتو عبادةً، وهي لا تتعدى تمجيد آباء الميكادو والسالفين من الأجداد والاقتداء بأعمالهم الصالحة. ثم أخذت المدنية الصينية من ذلك الوقت تدخل في اليابان شيئًا فشيئًا (...) وأحدثت انقلابًا عظيمًا لا يحاكيه إلاَّ الانقلاب الذي أتمته مدنية أوروبا في هذه السنوات الأخيرة (...) وبعد أن قبلوا المدنية الصينية كما هي أخذوا يميزون بين ما يوافقهم وما لا يوافقهم منها. وفاقوا الصينيين فيما أخذوه عنهم من الصناعات المختلفة والطرق الزراعية (...) ووضعوا نظام حكومتهم حسب

أميالهم وطبائعهم، فحافظوا على حق الوراثة في الحكام وأعطوا ألقاب الشرف والسيادة لعائلات معلومة لا لأفراد[١٦].

كلما تحولوا، ظلوا أنفسهم ؛ تلك هي، كما سوف نرى، ما قد تجوز تسميتها **بالصيغة الدياكرونية** [التطورية] للإصلاح: فالتجديد، الاستعارة، يكفان عن أن يكونا موضع لوم ومصدر إيذاء ما أن يندرجا في أطرِ ديمومةٍ هوياتية، إذ يصبحان أداتين يمكن للمجتمع بهما مواصلة «الثبات في وجوده». وهذا بالفعل هو معنى هذا المألوف الحقيقي للخطاب حول اليابان والذي يذهب إلى أن اليابانيين يتمكنون في الأغلب من التفوق على أصحاب المناهج أو التقانات التي يستوردونها ويقلدونها: ليس لأنهم بالضرورة أبرع أو أذكى، وإنما، وهذا ما يمليه التضامن الشرقي، لأنهم يضعونها في خدمة أهداف أسمى من أهداف مبتكريها الغربيين. وعلى **المستوى السينكروني** [التزامني]، فإن مقابل هذه الديمومة هو رفضُ أيِّ انقسام للمجتمع على نفسه، قد يضع قطاعًا «حديثًا» – و، بالأحرى، أجنبيًا، استعماريًا– في مواجهة قطاع يظل «تقليديًا»، كما يلاحظ ذلك أحمد فضلي، صاحب الخبرة الأكثر حميمية بالحياة في اليابان من بين كُتَّاب هذا الجيل:

ترى آخر الاختراعات العصرية كالأسلاك التلغرافية تمتد فوق الرؤوس كأنها نسيج العنكبوت لكثرتها، ومن القطارات الكهربائية ما يمر فوق المنازل وتحت الأرض، والنور الكهربائي يضيء حتى في أحقر منزل، ومع ذلك فاليابانيون لا يزالون بملابسهم الوطنية القديمة الشكل وهي نوع من القفطان، حتى أنك ترى الوزير جالسًا على مكتبه وعليه هذه الملابس، فيرى الإنسان مدنية مئات قرون مضت مقرونة بآخرِ مدنية حديثة. تدخل محل التمثيل فلا تجد إلاّ روايات حماسية لتربية ملكة الشجاعة في الحاضرين الجالسين في ساحة التياترو «محل الفوتيل والاستال» وفي محال اللوجات على حُصُرٍ، والتياترو منار بالكهرباء وبناؤه رفيع، فترى هناك الروح اليابانية ممزوجة بالمادة الأوروبية[١٧].

وهو يخلص من ذلك إلى أن اليابان، ببقائها نفسها، إنما تُعَدُّ، على نحوٍ مفارق، «أول من كَذَّبَ قول كبلنغ الشاعر الانجليزي الكبير "الشرق شرق والغرب غرب"»[١٨].

لكن الشيء المهم هو بالأخص، وقد أشرت إلى ذلك، الأسلوب الذي تسمح به مرآة اليابان بتوضيح «حالة المصريين الحاضرة»[١٩] – أو حالة المسلمين أو العثمانيين الحاضرة ... – المندرجة في أفق قطيعة مزدوجة دياكرونية وسينكرونية على حدٍّ سواء:

إني كما أرى في التاريخ العبر والأمثال والمرهم لجراح الأمم أرى فيه شقاء الذين تولعوا بالمجد والاستقلال وقضي عليهم أن يعيشوا في زمن الاختلال والانحلال. وما مراجعة ذلك الماضي المجيد إلاّ كرد الحياة لمحمد علي الكبير ليرى بعيني رأسه في أي حال صارت مصر وأي مقام أدرك اليابانيون ؟ ألا تراه أشقى الناس جميعًا لو ترك اليوم قبره وهجر عالم الأموات ليبصر ما نبصر ويشهد ما نشهد وتشوهت لديه مصر وقد تركها جميلة قادرة تعشقها الدنيا ولا يستطيع الدنو منها إنسان ؟ [٢٠].

وينتهي مصطفى كامل من ذلك إلى أن الأمر قد طال قنال السويس، رمز الحداثة المصرية إن كان هناك من رمزٍ لها، والذي يبدو أنه «لم يُفتح إلاّ ليؤذن بضياع مصر وعظمة اليابان»! فالمسار الذي اجتازته مصر هو هنا بالضبط عكس المسار الذي اجتازته بلاد الشمس المشرقة. فمن جهة، نجد أن نسيان الأنا هو الذي سمح هنا بتدخل المدنية الغربية، الذي تعاني مصر منه بأكثر من كونها راغبة فيه، والذي لا تشرف عليه، والذي يجر إلى التبعية وإلى الخضوع، بقدر ما أنه، خلافًا لمنطق التحديث الذي قام به محمد علي الكبير، ليس نتاج إرادةٍ ووعيٍ أنا قادرةٍ على الفرز الذي تمكنت اليابان من القيام به. ومن الجهة الأخرى، فإن التغريب غير المحكوم، تحديدًا جرَّاء عدم وجود معيار للفرز يسمح بأخذ مسافة هوياتية من المدنية الغربية، بفصل وجوه تقدمها العلمي والتكنولوچي المفيد عن أسسها المعنوية والفلسفية، هو ما يؤدي إلى **انقسام المجتمع على نفسه**: في أسلوب اللبس، في طوبوغرافية المدن، في الممارسات الدينية وسلوك النساء، في اللغة نفسها ... ويجد مصطفى كامل تأكيدًا مريرًا لهذين المسارين العكسيين في هذه الصورة المرآوية لشبان مصريين ولشبان يابانيين والتي رسمها «أحد أكابر الكتاب الروسيين» والتي نقلتها إحدى الصحف الفرنسية:

لقد كنت في باريس من عام ١٨٧٥ إلى عام ١٨٧٧ واختلطتُ كثيرًا بالطلبة اليابانيين والمصريين. وكنت أميل إلى الآخرين ميلاً كبيرًا لأني كنت كلما زرت أصدقائي منهم طافوا

بي على القهاوي ونوادي السرور وجلبوا لنفسي من الأفراح غايتها بخلاف اليابـانيين فـإنهم كانوا لا يحدثونني إذا اجتمعتُ بهم إلاّ باختراعٍ جديد أو مُؤلَّفٍ حديث. وإذا خرجت معهم كنت لا أخرج إلاّ إلى مجتمع علمي أو مكتبة كبرى أو لسماع خطابٍ سياسيٍّ أو أدبي. وكنت فـي الحقيقة أسأم مقابلة أولئك «الضئال النحاف» وأُفضِّلُ أحبائي المصريين عليهم. ولكني رأيـت اليوم ما لم أره يومئذ: رأيت أن هؤلاء صاروا تحت حكم الإنكليز، وأولئـك سـادة الشـرق الأقصى. وإني لا أنكر على المصريين ذكاءهم وكفاءتهم ولكنهم كانوا عارفين أنهم يتعلمـون ليكونوا آلات للحاكم وأن ميدان الشهرة والمكسب ضيق أمامهم وأن الأوروبي يُفَضَّلُ علـيهم في بلادهم مهما فاقوه علمًا واستعدادًا. بخلاف اليابانيين فإنهم كانوا واثقـين بـأنهم يتعلمـون ليقودوا أمتهم ويغلبوا الأوروبيين وينالوا السيادة على الصفر والبيض معًا. والسبب مـع هـذا واضح في خمود همم المصريين مع ما هم مشهورون به من الذكاء البـاهر، وفـي نشـاط اليابانيين وتشوفهم لمعرفة كل جديد واكتشاف كُلِّ سرٍّ مكنون[٢١].

وما يبدو لي أن من المهم التشديد عليه، في هذه الصياغة، هو التمييز المُقـامُ بين المدنية الأوروبية ذاتها وآثارها في المجتمعات التـي تتغلغـل فيهـا أو التـي تستولي عليها: فما يُقال هنا، بين السطور، هو، بالفعل، أن الشبان المصريين، قـد اكتسبوا، بشكل ما، دراية بها أفضل من دراية زملائهم اليابانيين، وهو مـا يؤكـده عبثهم المحبَّب وميلهم الطبيعي إلى الاستفادة من الحياة المتاحة لهم، ما ينسبُ الحكم على آثارها التمدينية إلى الاستخدام الذي يتم، في مجتمعهم هـم، للكفـاءات التـي اكتسبوها. وبعبارة أخرى، فإن المشكلة لا تكمن أساسًا في إدخال المدنية الغربيـة في المجتمع، والذي قد يحول هذا المجتمع عن المبدأ الذي يستند إليه أو يجره إلـى سبيل تجديدات معيبة[٢٢]، بل تكمن، بالفعل، في الإرادة السياسية التي ترعى، أو لا ترعى، تعبئته. فمن جهة، فيما يكتب مصطفى كامل،

مما لا يحتاج لبرهانٍ أنه لابد للأمم من صفات مخصوصة للمحافظة على كيانها واسـتقلالها والسير إلى الأمام في سبيل التقدم والارتقاء. وأهم هذه الصفات الشهامة وحسن اعتقاد الأمـة في نفسها. وقد توفرت هاتان الصفتان في الأمة اليابانية توفرًا كاملاً (...) وعندي أن هـاتين الصفتين هما اللتان حفظتا الأمة التركية إلى اليوم رغمًا عن الحوادث العديدة التي لو لحقـت بغيرها من الأمم لقُضيَ عليها من زمان[٢٣].

وهي ملاحظة شبه تحذيرية سوف يتكفل مصطفى كامل أتاتورك، الذي يكاد اسمه يقترب من اسم صاحبنا، بتأكيدها غداة الحرب العالمية الأولى. والمسألة الحاسمة هي أنه إذا كان من الوارد أن تكون هذه الصفات أصيلة، فطرية، أو مكتسبة، في هذا المجتمع أو ذاك، فإن من الوارد أيضًا القضاء عليها، كبتها جرّاء فعل حكومات يُدانُ بوصفه السبب الأول للانحطاط، حتى قبل الدسائس الإمبراطورية التي تقوم بها الدول العظمى، والتي تبدو آثارها ثانوية، فرعية:

لو بحثنا بحث إنصاف واعتدال في الأسباب التي قضت علينا لوجدناها في استعمال الحكام والأمراء للسلطة المطلقة استعمال جنون واستبداد، واستخدامها لأهوائهم النفسانية ومطامعهم الشخصية، وإماتتهم الشهامة في الأمة وقتلهم لكل إرادة فيها، وإدخالهم الاعتقاد في نفوس أبنائها بأنهم ضعاف عاجزون لا حول لهم ولا قوة، وأنهم متاع للحاكم يلعب به متى شاء ويبيعه إن أراد. وهكذا السلطة المطلقة إذا ضلت تخرب في يوم واحد ما يُعَمَّرُ في قرون. وبالعكس، إذا وُجِّهت للخير تبني في يوم ما لا تبنيه حكومات الدستور في سنين وأعوام[٢٤].

ويبدو لي أننا هنا بعيدون بالفعل عن المعضلة التي شخَّصَها واحد كچون پلاميناتز في صميم قلب عملية تحديث المجتمعات «الشرقية»، «التي تقلد النموذج الذي تحاكيه وتعاديه في آن واحد»، والتي، على الرغم من قبولها نماذج ومعايير مستعارة من ثقافة أجنبية وسائدة، لابد لها من أن تواجه، في حركة هذا القبول نفسها، تناقضًا مزدوجًا، «رفضين في الواقع، متناقضين على الرغم من اجتماعهما: رفض التدخل الأجنبي والمهيمن وإن كان يجب مع ذلك تقليده والتفوق عليه بموجب معاييره هو، ورفض الأساليب الموروثة عن الأسلاف والتي يُنظر إليها على أنها عقبة في طريق التقدم وإن كانت تتمتع في الوقت نفسه بالإعزاز بوصفها علامات الهوية»[٢٥]. والواقع أن اللوحة التي يسمح برسمها اتخاذ اليابان طريقًا التفافيًا إنما تُبرز تعارضًا بين بلدين يقوم أحدهما بتغريب/ تحديث نفسه مدفوعًا بالكراهية للأجنبي ولكي يصمد في وجه أوروبا التي حاولت أن تفرض عليه نظام امتيازات، على غرار النظام الذي خضع له الكيان العثماني الجامع،

بينما يفشل البلد الآخر في تحديث نفسه تحديدًا لأن قادته قدموا تنازلات جوهرية إلى الدول الأوروبية العظمى التي «باعوا البلد» لها بالفعل، على غرار واحد كالخديوي إسماعيل، الذي باع قناة السويس للأوروبيين بثمن بخس، أو على غرار واحد كالخديوي توفيق الذي استنجد بالبريطانيين ليحمي نفسه من انتفاضة أحمد عرابي[٢٦] بدلاً من أن يستخدم موارد التقدم العامة ضد أطماع الدول العظمى، مثلما تمكن اليابانيون من عمل ذلك.

والمستوى الثاني لملاءمة المقارنة بين مصر واليابان يتصل، بالنسبة لكاتبينا، بالمسألة الدينية، والدرس الذي تنطوي عليه يطرح نفسه، مرة أخرى، وفق نمط مفارقة: فمن جهة، يجري تقديم اليابانيين على أنهم لا يحوزون بالفعل ديانة، أو لا يحوزون ديانة ناجزة، كما يشهد على ذلك، في آن واحد، تعايش الشنتوية والبوذية والكونفوشيوسية، ونجاحات المبشرين المسيحيين، وعينُ افتراض تحويل لليابان إلى اعتناق الإسلام ؛ ومن الجهة الأخرى، فإن أحد الشروط المسبقة للأداءات اليابانية قد يكون هو التمكن من التمتع بديانة قومية قادرة على توحيد البلد خلف إمبراطوره. وعند تقاطع هذين التفسيرين لآخرية اليابانيين الدينية، أطرحُ افتراض أن ما نحن بإزائه ليس أقل من **الإخلاء** – المؤقت– **للمسألة الدينية** من برنامج تحديث مصر لصالح المسألة الهوياتية، ما قد يجعل من ضرورة فهم وضعية الدين في المعجزة اليابانية إحدى التجارب الأولى تمامًا لـ«تمثيل» علمانيٍّ، ليس أساسًا للمجتمع أو للسياسة، وإنما **لسيرورة التحديث نفسها:** الفصل بين الإصلاح الديني والإصلاح الاجتماعي.

ولا مفاجأة هناك في أن أحمد فضلي، الذي أشرت إلى تواطؤاته التي عاشها مع المجتمع الياباني، هو الذي يقدم الرؤية الأشمل أو الأكثر تماشيًا أو الأكثر قابلية للقبول من جانب وعيٍّ إسلامي مُفترض لعلاقة اليابانيين بالدين: تركيب منسجم، تتعايش ضمنه إسهامات الشنتوية

هي [ديانة] مختلفة كل الاختلاف عن الديانات الأخرى، وإن كان لها مشابهة بديانات الرومان واليونان القدماء، وليس لها مؤسس كالديانات الأخرى (...)، وهي تعترف بأبدية الروح وبوجود قوة فوق الطبيعة وتحترم أرواح الأسلاف، وهي تشتغل بالأشياء المنظورة

أكثر مما تشتغل بالروحانيات، بخلاف البوذية (...)-، [إسهامات الكونفوشيوسية]، ديانة الأدبيات الصينية [التي ظهرت] في الصين في القرن الخامس قبل المسيح، ولم يكن [فيها] عبادات بل جميعها معاملات (...) [وإسهامات البوذية]، [وهي ديانة] تعتقد أن الإله موجود في العالم لا خارجه (...) فإله بوذا هو في جميع الموجودات[٢٧].

وما يحتفظ به من التدين الياباني – المكوِّن الطبيعي، الإيكولوچي، قد يمكننا القول، للشنتوية، والنزعة الشرعية الكونفوشيوسية ومبدأ وحدة الوجود الأخلاقي البوذي- قد لا يكون بأي شكل مزاحمًا للإسلام ولا يدفع أي مسلم إلى التحول عن دينه، وهو ما يجيز لأحمد فضلي من دون شك، كما لو كان من طرف خفي، الإيحاء بأنه قد يكون من الوارد أيضًا أن تكون هناك توافقات بين «الدين الحق» وما يقدمه صاحبنا في النهاية بوصفة «أخلاقية» اليابانيين (اليابانيون أمة أخلاق): السعي الشنتوي إلى الطهارة وإلى الإنجاز من جانب الجماعة وتقديس العائلة ؛ الفكرة البوذية عن «الواحد الكبير» ؛ فكرة الكونفوشيوسية عن القضاء والقدر، أو فكرتها عن «تقرير» سماوي «فائق» للسياسة، حيث «الملك يتعين من السماء "الله" للشعب، بشرط أن يكون تقيًا صالحًا، فإذا تجرد من التقوى نَقَدَ إحسان السماء "الله"، فيتعين مكانه حاكم آخر»، وهي فقرة سيمضي صاحبنا، ليس دون جرأة، إلى حد اختتامها بهذه الآية، الشعار الحقيقي لجميع الإصلاحيين: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»[٢٨]. ومن هنا أيضًا تأييده الحماسي للتدابير التي اتخذتها الدولة اليابانية ضد المبشرين المسيحيين الذين

حضروا بالتعاليم المسيحية التي لا يوجد فيها احترام أسلاف وخلافه من العوائد الكونفوشيوسية حتى كان البعض يفتخر بالدخول في النصرانية لاعتقادهم من جهلهم إذ ذاك أنها أساس كل تمدين، فخشى الإمبراطور والحكومة على الأساسات التي بنيت عليها اليابان منذ القدم[٢٩].

وسيبدو مصطفى كامل أكثر جذرية بكثير في دفاعه عن الديانة القومية اليابانية، ليس فقط ضد المبشرين المسيحيين، والذين تبرر دسائسهم قرار السلطات إعلان اليابان بلدًا مُقفلاً، بعد أن كان أولئك المبشرين قد نجحوا في تنصير «نحو

مليون من النفوس مع أن عدد الأمة كان يومئذ لا يتجاوز عشرة ملايين» – وهم متنصرون تعرضوا فيما بعد لاضطهاد شديد بوصفهم «ألد أعداء [البلاد] ورسل الخراب إليها وممهدي استيلاء الدول الأجنبية عليها»[٣٠]–، وإنما أيضًا ضد البوذية والكونفوشيوسية حيث أدرك «عقلاء الأمة»، بعد أن راجعوا «المؤلفات القديمة والتاريخ الأهلي»، أنهما أسهمتا في:

> [سلب] سلطة الميكادو غدرًا وعدوانًا و[احتقار] ديانة شنتو التي تمجد آباءه وأجداده وتُشَرِّفُ الأصل الياباني أي تشريف و[الاستعاضة عنها] بدين بوذا وكونفوشيوس لقتل العواطف الأهلية ومحو المحبة الوطنية من النفوس[٣١].

وما تشترك فيه هذه المحاجات، علاوة على الفهم الكبير إلى هذا الحد أو ذاك والذي تبديه حيال رهانات التدين الياباني، هو الأسلوب الذي تُنَظِّمُ به نوعًا من الدوران بين أطروحتين متناقضتين ومتكاملتين في آن واحد: لقد توصلت اليابان إلى تحديث نفسها على الرغم من الطابع البدائي، المركَّب، البشري، جد البشري، لنسق معتقداتها ؛ لقد توصلت اليابان إلى تحديث نفسها **لأنها تمكنت من حيازة نسق معتقدات** مناسب لجعل نجاح هذه السيرورة ممكنًا. فهل قد يكون صادمًا لقُرائي الإيحاء بأن الفاعل في عين حركة تمثيل ديانة **مغايرة** إلى هذا الحد كالديانة اليابانية هو عين شروط توافقٍ للآراء بين **جميع** الأطراف الماثلة على المسرح المصري فيما يتعلق برهانات المسألة الدينية ؟ لقد كان الافتراضان كلاهما قابلين لأن يرضيا في آن واحد الحداثيين والإصلاحيين والتقليديين: فإذا كان اليابانيون قد تمكنوا من الارتقاء اعتمادًا على ما يشكل بالنسبة لهم نسق معتقدات، فأي مستقبل مشرق ينتظر المجتمعات التي تتقاسم الإسلام، ما أن تتسنى إعادته إلى نقاء أصوله؟ وهو ما لابد أن يعني، بالنسبة لجميع أطراف هذه النقاشات: تدشين أو إعادة بناء هيراركيات في داخل صفوف رجال الدين تحت إشراف الدولة ؛ تدعيم نزعة سُنِّية تحد من تطرفات وانحرافات التدين الشعبي أو الصوفي ؛ نزع الطابع السياسي عن الدين ووضع الدين في خدمة المصلحة العامة[٣٢]. ولا يدخل في موضوع هذا البحث التساؤل عن السبب في أن مثل هذا التوافق في الآراء – وأحد تجلياته الأهم هو الدور الذي لعبه الأقباط، في تلك الحقبة، في المؤسسات السياسية

المصرية-[٣٣] لم يكن مدعوًا لأن يدوم أكثر من عقدين، حتى نهاية عشرينيات القرن العشرين، مع صعود الإسلام السياسي الأول[٣٤]. فكل ما يهمني هو الإشارة، بشكل عابر، إلى حقيقة أن اتخاذ اليابان طريقًا اتفاقيًا يبين غياب حتمية المواجهة بين النظام السياسي والنظام الديني والتي يتفق مستشرقون وإسلاميون بشكل استرجاعي على اعتبارها حتميةً بمجرد تَكَشُفِ فشل وعود العصر الليبرالي.

معنى الإصلاح

علاوة على معاينة نجاح اليابان في الصعود مباشرةً إلى التقدم وإلى الحداثة، يجمع بين مرويتي مصطفى كامل وأحمد فضلي سؤالٌ يفترض إمكان العثور على مبدأ تساوٍ يسمح بالانتقال من تغاير الأوضاع إلى تَمَاثُل الحلول: ليس أساسًا «لماذا نجح هذا عندهم ؟» بقدر ما أنه «لماذا فشل هذا عندنا ؟». وعلى مستوى السطح، يشترك الكاتبان في الاتفاق على اعتبار أن حب اليابانيين الاستثنائي لوطنهم هو الذي يشكل الشرط الضروري والكافي لضمان نجاح الإصلاحات التي ساعدت على انتقاله، في أقل من جيل واحد، من العصر الوسيط إلى الحداثة. والواقع أنني أعتزم بيان أن كل اقتصاد المعنى الذي أنتجته هاتان المرويتان يميل، بالعكس، إلى تاكيد أولوية أو أسبقية العمل على الذات والذي يجب على «أمة» أن تقوم به حتى تتمكن من «أن تحب نفسها». وفي مقابل الصيغة الشهيرة التي طرحها إرنست جلنر الذي يرى أن النزعة القومية هي «اختراعٌ لأمم حيثما تكون معدومة الوجود»[٣٥]، سوف أحاول بيان أنه لكي يحدث هذا، على الأقل في الحالة المصرية على نحو ما تنعكس في المرآة اليابانية، لابد أولاً من **أن تكون الإصلاحية قد اخترعت المجتمع بالفعل**، من الناحية اللغوية على الأقل.

واستشرافًا لما سوف يلي، سوف أقول إن اتخاذ اليابان طريقًا اتفاقيًا، والذي يجريه مصطفى كامل وأحمد فضلي، يسمح بالإمساك باللحظة وبالحركة اللتين يتحقق بهما الانتقال من منطق **الإصلاح** إلى منطق **الإصلاحية**. ولو اتفقنا على تعريف الإصلاح بأنه مجموعة ممارسات، يقوم بها عمومًا الأميرُ – أو نخبة حاكمة- يمليها منطقُ تعزيز مصالحه التي يفهمها جيدًا، فمما لا مراء فيه أن محمد علي الكبير هو أول وآخر **مصلح**، بالمعنى المحدَّد، عرفه المجتمع المصري.

بالمعنى المحدَّد، من حيث إن الإصلاحات التي يسهر عليها إصلاحات صامتة، غير مقولة، من دون عبارات ومن دون حالات نفسية، كأنها تحدث من تلقاء نفسها. والحال أن إصلاحات محمد علي الكبير – شأنها في ذلك تمامًا شأن التنظيمات العثمانية من جهة أخرى– قد طُبِّقت ضمن نوع من **الخارجية الترابية**، بتجاوز المجتمع وجاذبياته لكي تخلق **من العدم** قطاعًا حديثًا هو الدولة نفسها[٣٦]. ومن هذه الزاوية، فإن الطابع الدخيل للكفاءات والتكنولوچيات التي حَشَدَها الأمير لأجل تحقيق أهدافه إنما يظهر، ليس بوصفه عائقًا، بل بوصفه عاملاً إيجابيًّا بالفعل، وذلك بقدر ما أنه يختزل التدخلات بين الحداثة الدولتية والهياكل الاجتماعية التقليدية، والتي بدا الحفاظ عليها أمرًا ضروريًّا لتحقيق هذه الأهداف هو نفسه. وما يجعل من محمد علي الكبير **المصلح** المصري الأخير، هو واقع أن فشله وتدعيم السيطرة الاستعمارية التي يفتح هذا الفشل الطريق أمامها يؤديان إلى أن لا يعود هناك بعده مكان إلاَّ **لإصلاحيين**. ومن الإصلاح إلى الإصلاحية (الإصلاحيات)، فإن الفاصل الزمني كله مملوء بوقع خطابات: مجموعة من المواقف والمساعي المعرفية والسياسية المرتبطة ارتباطًا غير قابل للانفصال، ناشئة عن المعاينة، العاجزة إلى حد بعيد في البداية، **لأسبقية ممارسة الآخر في مجال الإصلاح**، هذا الآخر الذي يفرض على الأنا نماذج وطرائق وصولها إلى ما يسمى آنذاك بالحضارة، بألف ولام التعريف. وهي خطاباتٌ ومساعي لا تتخذ أساسًا سوى طابع رد الفعل أو الارتكاس، تستجيب لواقع أن الإصلاح الاجتماعي في مصر، وفي الشرق بوجه أوسع، كان قد وجَّهه، بشكل مباشر أو غير مباشر، فاعلون ومصالح دخيلة تَعَلَّقُ الأمر بالنسبة للفاعلين المحليين، وهم في هذا يمكن تعريفهم بأنهم إصلاحيون، بأن يضعوا في مواجهتها تمثيلهم الخاص لما يجب أن يصبح عليه المجتمع. ومن هذه الزاوية، فإن درس اليابان هو أولاً هذه المعاينة التي يرسمها مصطفى كامل – الذي لم يتخلف «حبه لفرنسا» عن إحباطه من جانب وطن ثورة ١٨٧٩، – كخلاصة لكتابه **الشمس المشرقة**:

> **الحقيقة والواقع أن التنافس لا يزال القانون العام في النوع البشري. وهو يقضي بأن يعمل كل واحد لخذلان منافسه وتأخره. فلا الأوروبيون يرجون تقدم الشرقيين ولا الشرقيون يحبون دوام سيادة الأوروبيين[٣٧].**

فمن جهة، يندرج تحديث اليابان، الناجح، شأنه في ذلك شأن تحديث مصر، المجهَض، في هذا القانون العام، حيث يرمز بونابرت والعميد البحري بيري إلى انطلاق التهديد الخارجي الذي أصبحت هاتان الأمتان مدعوتان إلى التفوق على نفسيهما تصديًا له من أجل أن تَبقيا نفسهيما، وهي مهمة يستجيب لها محمد علي الكبير والإمبراطور مايجي. إلاَّ أنه، من الجهة الأخرى، فإن ما يصنع خصوصية اليابان، أخذًا بعين الاعتبار إحباط الباشا المُصلح على يد ائتلاف الدول العظمى، هو واقع أن هذا البلد قد تمكن من وضع وتطبيق برنامج إصلاحاته بشكل مستقل ومن دون تدخل خارجي. وهو ما يصوغ **كمشكلة** ليس أساسًا فحوى الإصلاحات بقدر ما هو **شروط تطبيقها**، أي، بالنسبة لمصر، وضعية حضور ودور الوصاية البريطانية من زاوية صيغة القوة نفسها، على نحو ما تقوم بين هذه الوصاية والنخب المحلية.

وفي حركة أولى، فإن ما تسمح التجربة اليابانية بتأكيده هو **شمولية الإصلاح الضرورية**، التي تمليها شمولية التهديد نفسه الذي يطرح الإصلاح نفسه بوصفه ردًّا عليه: تطبيقًا لمبدأ «اليابان لليابانيين»، الذي يحدد إلحاح برنامج الإصلاح،

إن أول خطوة وأكبرها هي قدوم جميع الأمراء لتقديم أملاكهم وامتيازاتهم ليد الميكادو، وتلا ذلك فتح الضربخانة الإمبراطورية والتلغرافات والبوستة. وفي السنة التالية أُنشئت السكك الحديدية، وفي سنة ١٨٧٣ أُدخل تطعيم الجدري والملابس الأفرنجية والفتوغراف وأكل اللحوم، وصَدَرَ دكريتو إمبراطوري بتقصير شعر الرأس الذي كانوا يطولونه ويلفونه فوق الرأس، وأُسِّست شركة الملاحة في سنة ١٨٧٥ – سنة ١٨٨٥م ومدارسُ على النمط الأوروبي، ونُظِّمت المالية وفُتحت بورصةٌ وغُرفةُ تجارةٍ في طوكيو سنة ١٨٧٨، وشُرِّعت قوانينُ على أساس قانون نابليون، في سنة ١٨٨٠، وبعدها أُبطلت الامتيازات الأجنبية، وافتُتحت محكمة عليا في سنة ١٨٨٣، حتى صارت الآن كما يرى كل إنسان في مقدمة الدول، ليس حربيًّا فقط بل صناعيًّا واقتصاديًّا[٣٨].

وعلى أساس هذه المحصلة الأولية، فإن ما يطرحه أحمد فضلي ومصطفى كامل على حد سواء ليكون موضع تأملات قارئهما، وهما يطرحانه بشكل أكثر منهجية بكثير وأكثر توثيقًا بكثير مما فعله الرحالة الذين أسلفنا الحديث عنهم، هو

عبارة عن «تقرير» حقيقي «عن اليابان»، يستعرض أداءات هذا البلد في مختلف المجالات حيث يمكن تقييم درجة تمدنه: المنظومة التعليمية – عدد المنشآت، تنظيم الدروس، عدد الطلاب، البنين والبنات– والتي تستوعب من الآن فصاعدًا كل السكان، حيث يشير أحمد فضلي إلى أن «مما يدل على حب هذه الأمة للتعليم ما قرأته أخيرًا في إحدى جرائد اليابان وهو أن مدرسة أهلية فُتحت في قرية إشنويو، وهي من البلاد التي زرتها في الصيف الماضي (...) وسكانها نحو ٥١ نفسًا فقط»[٣٩] ؛ والصناعة، التي أُنشئت بمبادرة من الحكومة ثم جرت خصخصتها، «ولم يبق [للحكومة] الآن إلاَّ مطبعة وضربخانة»، وهي صناعةٌ تُبَرِّرُ تنوعها وجودة منتجاتها اعتبار أوزاكا «منشستر الشرق»[٤٠] ؛ والجيش بالتأكيد – عدده وعتاده وتنظيمه– والذي نجح في تحويل «الطبقة المحاربة ذات الأربعة سيوف الذين كانوا يستعملون حينذاك الأسلحة البيضاء (...) [إلى قوة منظمة وفق] النظام الغربي»[٤١] ... وكل هذا دون اللجوء إلاَّ إلى الاقتراض الداخلي، بقدر ما أن

كُلاًّ من الأمة والحكومة لم تكن تحب الاقتراض من الخارج لأن التاريخ يُري أن هذه الديون تُحدث أحيانًا اضطرابات سياسية بين البلاد الدائنة والمدينة (...)، [في سياقٍ من اللافت فيه] أنه لا يُسمح لأجنبي بشراء أي أرض هنا زراعية كانت أو للبناء، بل كل ما يسوغ له أن يشتري ويمتلك البناء فقط، أمَّا الأرض فتؤجَّر له[٤٢].

وفي مضمارٍ آخر، يستعرض مصطفى كامل تجليات تنظيم المؤسسات السياسية اليابانية، بما في ذلك البلاط الإمبراطوري نفسه، وفق القاعدة الأوروبية: فالإمبراطور، بعد أن أنهى «في عام ١٨٦٨ أمر هذه الحكومة الاستبدادية القائمة على دعائم الحيلة والغدر التي تشبه من وجوه كثيرة حكومة المماليك في مصر»،

أخذ في إدخال مدنية الغرب إلى بلاده ونَظَّمَ معيته وحاشيته على نسق النظام الذي كان متبعًا في قصر الإمبراطور نابليون الثالث، ووضع ألقابًا جديدة للشرف وهي برنس ومركيز وكونت وڤيكونت وبارون (...) وكانت العادة قبل الانقلاب الحديث أن الميكادور يتزوج في قصره بلا احتفال رسمي وبغير حضور رجال الدين أو رجال الدولة، فقرر المجلسُ الذي عُقد في سنة ١٨٩٨، تحت رئاسة المركيز إيتو، لوضع نظام خاص بالعائلة الإمبراطورية، إعلان الزواج رسميًا ...[٤٣].

ويتلو ذلك، في صفحتين تقريبًا، وصف زواج ولي العهد الذي لم يحضره، بالطبع، مصطفى كامل، لكنه يتحدث عنه باستفاضة استنادًا إلى تنوع مصادره الوثائقية. والميكادو هو «غليوم الشرق»، الذي تكمن إحدى أولى مآثره في تمكنه من العمل على أن ينبثق في حاشيته رجال من معدن المركيز إيتو، الذي لقبّه الأوروبيون أنفسهم بـ«بسمارك اليابان»[٤٤]، أو الأميرال توجو، «دي مولكته اليابان»[٤٥] (×). كما أن من مآثر الميكادو أنه لم يتردد في الاعتماد على أفضل الخبراء الأجانب للتعجيل بتحقيق أهدافه: فالمسيو بواسوناد، الأستاذ بكلية الحقوق بباريس، هو الذي علم الحقوقيين اليابانيين أسس القانون التجاري الدولي، وهرمان روسلر، الحقوقي الألماني الشهير، هو الذي وضع مشروع القانون التجاري[٤٦]، بحيث «اعترف الأوروبيون بأن الشريعة اليابانية قريبة من شرائعهم وأنها موافقة لحاجات البلاد ومصالحها، ملائمة للمدنية ومطالبها». أمّا فيما يتعلق بالدستور، فإن

المطالع لدستور اليابان لا يسعه إلاَّ أن يثني على واضعيه ويعجب بهم إعجابًا كبيرًا لأنهم رأوا من العبث إعطاء أمة شابة حديثة العهد بالنظامات الغربية كافة الحقوق المخولة للشعوب التي تدربت عليها وأخذت بعد العناء والجهاد أوفر قسط من الحرية، فتركوا النظام الانجليزي والفرنساوي والأمريكي وقلّدوا الألماني في حقوق المجلس النيابي أمام الحكومة ومركز الوزارة أمامه[٤٧].

وتلى ذلك قائمةٌ بالأحزاب السياسية الموجودة والتي يلاحظ مصطفى كامل أنها تنقسم بالأخص فيما يتعلق بالعلاقة مع العالم الخارجي إلى فريق «يكره الأجانب ويحارب نفوذهم» وفريق آخر «يميل لمسالمتهم والانتفاع بهم»، حتى مع أن ما يضعهم في مواجهة الحكومات، على اختلاف آرائهم، هو «أن النواب ميالون لنيل كافة الحقوق المخولة لأمثالهم في أوروبا»[٤٨]. بل إن برهنة اليابان على حداثتها إنما تجد تعبيرًا عنها في رذائل النظام البرلماني هو نفسه:

انتقلت عيوب المجالس النيابية الأوروبية إلى اليابان. فصار للمال القول الفصل في الانتخابات، وهو الأمر الذي أجمع الكتاب والعقلاء على أنه يبقى ما بقيت الدنيا ويعجز

(×) بحسب كتاب مصطفى كامل، قيل هذا عن المارشال ياماجتا وليس عن الأميرال توجو. – م.

الحكماء ودهاة السياسيين عن منعه. ولكن اليابانيين لم يقلدوا الغربيين في المضاربة والملاكمة وجعل مجلس الأمة مرسحًا للفظائع والأعمال الهمجية [كما هي الحال في أوروبا][٤٩].

وقد يكون بوسعي الإسهاب أكثر من ذلك في بيان حماسات أحمد فضلي ومصطفى كامل راصدًا بين السطور سورات الغضب الدفين التي تثيرها فيهما، بالمقابل، المقارنةُ مع الواقع المرير للمهانة القومية المصرية. على أن ما يبدو لي منَ المهم الإشارة إليه مرة أخرى هو فرادة أو، بتعبير أفضل، أحادية الحداثة بألف ولام التعريف: فاليابان تتماشى مع الغرب، بل تتفوق عليه، في السعي إلى أهداف إنسانية عامة وبوسع مصطفى كامل أن يعلن أنه إذ يؤيد اليابان في نزاعها مع روسيا لا يفعل سوى الانتصار «للحق والعدل والتقدم والمدنية»[٥٠]. لكن هذه الحركة الأولى، التي تتأكد بها النموذجية في معايير العصر، والتي أشرت بأي معنى تُعَدُّ مشتركةً بين السائدين والمسودين، لا تستنفد الرهانات الإصلاحية المحددة في تمثيل اليابان. ومقابلُ هذه الإشادة من دون تردد بما حقق قوة وتقدم أوروبا واليابان هو ضرورة مراجعة الأنا للقيام، في آن واحد، بتوضيح وتنظيم شروط تلقي النماذج الغربية وتقييم الكلفة الهوياتية لتطبيق الإصلاحات، حيث يبدو الموقفان بالنسبة لي مُكوِّنين متلازمين للموقف الذي أحاول هنا الإحاطة به بوصفه نزعة إصلاحية.

وفي ما يلي، أعتزم بيان كيف أن اتخاذ اليابان طريقًا اتفاقيًّا يسمح ببيان «التحديات» الثلاثة التي يواجهها مجتمع ينتظر إصلاحات، يُوَجَدُ تَوَقُّعٌ بأنها سوف تحوله تحولاً جذريًّا مثلما حولت المجتمع الياباني جذريًّا، مع السماح له بأن يكون مخلصًا كل الإخلاص، كاليابان، للمبدأ الذي ينبني عليه، في مواجهة نذر التشوه وضدها: ١) إنتاج فاعلين محليين قادرين على أن يتولوا بأنفسهم تطبيق الإصلاحات، أي، في آن واحد، فرض أنفسهم بوصفهم وسطاء ممتازين بين معارف وتكنولوجيات الغرب ومجتمعهم هم، وترجمة وضعية الوسيط هذه في مواقف سيطرة في داخل هذا المجتمع ؛ ٢) إنتاج التعبير الجديد عن عالمية الأنا قياسًا إلى الشرعيات البديلة التي فرض الآخر الأوروبي على أساسها هيمنته على المُعَاصَرة، أي إعادة صوغ شروط المنافسة الحضارية وهي الشروط التي تشهد

على أبدية التمايز بين الأنا والآخر ؛ ٣) جرد التراث، استعادة تراث الماضي استعادة نقدية ضمن منظور مزدوج: القيام، في هذا الإنتاج، بفرز ما يبدو نافعًا لتأسيس حداثة ثقافية وحضارية، أي استخلاص عناصر تجديدٍ للفكر وللفعل، الموسوم بميسم الأصالة، من الممارسات والقواعد الموروثة ؛ تحديد ما يشكل القيمة الإنسانية العامة، من هذا التراث، أي بيان مساهمة الأنا في تكوين تراث مشترك للإنسانية، إذا ما غُفرت لي هذه الصيغة المنتمية إلى زمنٍ مُغاير.

وقد سبق لي أن أشرت أعلاه إلى الحماسة التي يثيرها لدى مصطفى كامل موقف النخب اليابانية القديمة التي تخلت عن ممتلكاتها وامتيازاتها لكي تساعد على نهضة البلد على أسسٍ جديدة:

هو حالٌ لا يبالغ الإنسان إذا قال إنه لم يُر ولم يُرو. وأي وطنية أرقى من هذه ؟ تلك الوطنية التي يضحي المرء لأجلها بالامتيازات الموروثة من قرون وأجيال والحقوق المقرَّرة والكلمة النافذة والمقام العالي ؟!(٥١).

ونلحظ أن كاتبنا يستشعر الحاجة إلى إضفاء طابع درامي بعض الشيء على رهانات تضحية كهذه، بالنظر إلى التحفظات التي كان بإمكان مثال كهذا أن يثيرها لدى أولئك المدعوين من مواطنيه إلى استلهامه: إن هذه النخب [اليابانية] تتيح، بما أقدمت عليه، ما لا يقل عن انتقال شعبها «من عصور الجاهلية والظلمات إلى زمن المدنية والنور والرشاد» ؛ فالدايموات والسامورايات، بتخليهم عن امتيازاتهم، إنما يحققون بضربة واحدةٍ المساواة بين جميع أفراد المجتمع والحرية التي هي نتيجة طبيعية لها، وهذا مثل أعلى احتاجت الأمم الأوروبية إلى قرون للتمكن من تحقيقه ويشكل أساس تقدمها نفسه ؛ وهم، بما أقدموا عليه، سمحوا بإعادة التسليح المعنوي والمادي للبلد، الذي لم يتمكن فقط من مقاومة أطماع الدول الإمبراطورية الأوروبية العظمى، بل إنه بسبيله إلى توسيع منطقة نفوذه هو على حساب هذه الدول العظمى(٥٢). ويكمن في هذا، بشكل غير مباشر، نوع من الاعتراف الضمني بالمفارقة الكامنة في أساس مسعى الإصلاح ؛ واقع أنه يبدو أنه يمضي دَفعةً واحدة ضد مصالح النخب السائدة التي يتعلق الأمر، منذ تلك اللحظة، بالنسبة للطلائع الإصلاحية، بإقناعها بأنها ليس أمامها من خيار آخر سوى قبول بعض التضحيات،

وإلاَّ فإنها تجازف بالتعرض للثورة أو، كما في حالة مصر، للاحتلال الأجنبي الذي لا يملك القوة على مقاومته بلد يوجد فيه تعارض بين النخب والجماهير. على أن تخلي هذه النخب عن بعض امتيازاتها **لا يعني استبدالها**. ولا يتخلف كاتبانا عن الإشارة إلى دوام دور طبقة الساموراي وروحها نفسها في اليابان الجديدة:

نسي الساموراي امتيازهم القديم ودخلوا في جمهور الأمة. وتخرَّج منهم الجندي الباسل والبحري الماهر والموظف الأمين والسياسي المحنك والكاتب البليغ والخطيب المؤثر والزارع القوي الذراع (...) ورأى الأشراف بعيون الفرح والارتياح أبناء أتباعهم الساموراي يقودون أزّمة الحكومة ويسوسون أمورها في الداخل والخارج[٥٣].

وما يصوره عرضُ صور «أعوان الميكادو» التي يرسمها مصطفى كامل[٥٤]، هو بالدرجة الأولى واقع أن تجديد النخب السياسية اليابانية هو نتاج أنماط جديدة لتأهيل أفرادها والتي تذكّر بالأساليب التي طبقها محمد علي الكبير لإعداد الكوادر اللازمة لخلق دولة حديثة في مصر: تجنيد معلمين أجانب «لتنتفع [الدولة] بمعارفهم وتربي على أيديهم رجالاً قادرين على القيام مقامهم ومحو كل أثر للتدخل الأجنبي في البلاد»[٥٥] ؛ إرسال بعثات من الطلاب إلى الخارج للتمكن من معارف وتقانات الحداثة. وتلك حال المركيز إيتو، الذي أُرسل في البداية للدراسة في أوروبا من جانب والد الإمبراطور مايچي قبل أن يصبح وزيرًا للمالية في السابعة والعشرين من عمره، والذي يقرر الميكادو، في نوع من المزايدة الحداثية، إرساله إلى الساحل الآخر للمحيط الهادئ لكي يستكمل تعليمه: «إنك وزير كبير. ولكن لابد لك من أن تزداد علمًا وعرفانًا. وقد أرسلك أبي لدراسة أحوال أوروبا. وأنا أرسلك اليوم لدراسة أحوال أمريكا»[٥٦]. وسوف يقضي هناك عامًا ويرجع بمشروع دستور وخطط لإعادة تنظيم المالية العامة، وسوف يصبح، بفضل هذا التكوين، أشبه ما يكون بقائد أوركسترا الإصلاحات اليابانية:

لم يَدخل إصلاح في بلاده إلاَّ وكان له يد فيه (...) فبينما تراه في المالية ينظمها مع الكونت أوكوما، تجده يراقب حركة المدارس. وبينما هو يدير دفة السياسة الخارجية، تقرأ له لائحة للبواخر والبحرية. ولا تسمعه يخطب في النواب ويتلو على أمته الحقائق، حتى تبصره يدبر مع الميكادو حربًا أو تجريدة أو فتحًا جديدًا[٥٧].

وتتماشى مع شمولية الإصلاحات شمولية الاختصاصات، والمركيز إيتو نفسه يقدم سرَّ منهجه: فعندما سأله صحافي فرنسي عن الأسلوب الذي أعدَّ به مشروع الدستور الذي أصدره الميكادو في عام ١٨٨٩، أجاب بأنه نظرًا إلى غياب سابقةٍ في التاريخ الياباني فقد تَسَاءلَ ماذا كان يفعل بوذا وكونفوشيوس لو كانا في مكانه...[٥٨].

وفي نظر أحمد فضلي ومصطفى كامل، فإن التصاعد الناجع للإصلاح إنما ينطلق مع التقاء تعميم التعليم المدرسي – الذي يشددان كلاهما على الدور الذي تلعبه في ذلك النخب المدنية اليابانية، وهو ما يشكل تيمة محورية للنقاش الإصلاحي في مصر[٥٩] – وتعميق الشعور الوطني، والذي تشكل المدرسةُ أداته الرئيسية. فمن جهة، نجد أن المدرسة، بتحقيقها للمساواة بين الجميع وبإعداد كل فرد للمكان المناسب الذي تؤهله له كفاءاته، هي ما يساعد على ظهور المجتمع بوصفه جسمًا عضويًا يُعَدُّ الإمبراطورُ رأسه، الضامن لوحدة مصالح رعاياه. ومن الجهة الأخرى، تظهر المدرسة بوصفها عين أداة أخذ مسافة من التغريب، في الحركة التي تنشر بها معارف الغرب وتقاناته، وهو ما يفسر، فيما يلاحظ مصطفى كامل، الاتهامات التي يوجهها الأوروبيون ضد النظام التربوي الياباني الذي يأخذون عليه تعليم التلاميذ اليابانيين «كراهة الأجانب وبغضهم واحتقارهم (...) واعتبارهم أعداء للأمة»[٦٠].

وفي نسق الأفكار نفسه، لن ندهش من اهتمام مؤسس صحيفة **اللواء** بالصحافة اليابانية، التي يشير إلى أنها «أفادت اليابان بما لا يُقَدَّرُ. وكانت عاملاً من أكبر عوامل تقدمها». وخاصة بمناسبة كونها

المحرضة على الحرب الحالية والداعية إليها، والمشجعة للأمة على مد يد المعونة للحكومة بالمال والرجال. وإذا تم لليابان في هذه الحرب ما تريد جَنَت الصحافةُ ثمار مجهوداتها وخطت الخطوة النهائية في سبيل الانتشار[٦١].

وسواء تعلق الأمر برجال السياسة أم بالمدرسين أم بالصحافيين أم بالمستثمرين فإن ما يسمح للنخب اليابانية بلعب دورها في تطبيق الإصلاحات هو واقع أنها تقدم نفسها بوصفها نخبًا **طبيعية** – جعلتها وطنيتُها طبيعيةً، حتى وإن

كانت المؤهلاتُ التي تُنشئها كنخبٍ مؤهلات مستوردة، خارجية- وأنها تندرج في تقسيمٍ للعمل حَتَّمَهُ السعيُ إلى هدف أكيد بالفعل: مجد اليابان. ومن جهة، نجد أن الموظفين اليابانيين، فيما يلاحظ مصطفى كامل، يتمتعون بأسمى التقدير والاعتبار من جانب مواطنيهم، «خاصة الحائزين منهم لألقاب الشرف أو الذين تعلموا في أوروبا»[٦٢]، وهي ألقاب شرف لا تبدو له على ما يظهر متناقضةً مع مبدأ المساواة الذي أكد أنه متحقق في النظام السياسي الياباني، وهو ما يمكننا أن نرى فيه من دون شك تأكيدًا للطابع العضوي نوعًا ما لهذه النخب في نظـ٠ـه. ومن الجهة الأخرى، يُبَيِّنُ، من المدرسين إلى الصحافيين مرورًا بالعسكريين، تواضع المرتبات التي تحصل عليها مختلف شرائح النخب اليابانية، بدءًا بالوزراء، حيث

مرتب الوزير الياباني ٥٠ جنيهًا في الشهر. فليعجب المصريون من الفرق الجسيم بين مرتبات وزرائنا الذين لا يعملون شيئًا ومرتبات أولئك الوزراء الأحياء العاملين الذين جعلوا لبلادهم المقام الأعلى بين الدول والممالك. وليندهشوا من إسراف حكومةٍ لم تبلغ ميزانيتها ١٢ مليونًا من الجنيهات كيف تنقد الوزير ٢٥٠ جنيهًا في الشهر على حين أن دولة «الشمس المشرقة» التي تتجاوز ميزانيتها ٢٥ مليونًا من الجنيهات لا تنقد وزيرها إلاَّ ٥٠ جنيهًا ! [٦٣].

وبالأسلوب نفسه الذي شَكَّلَ به تمفصلُ المدرسة والروح الوطنية صيغة نشر الإصلاح في داخل الجسم الاجتماعي نشرًا تدريجيًا، حتى وصل إلى استيعاب هذا الجسم كله، فإن التمفصل بين الكفاءة والفضيلة هنا هو الذي يضفي الشرعية على فاعل الإصلاح، وهذه الفضيلة تتلخص هنا في وطنية هذا الفاعل، القادرة وحدها على حفزه إلى مقاومة إغراء التمكين لهيمنة مصالحه الشخصية أو الطبقية وعلى أن تكون حافزًا لإخلاصه، وهي فضيلة لا يمكن توافرها إلاَّ ع ـ فاعلين من أهل البلد وليس عند «الخبراء» الأجانب الذين، مهما كان حسن نواياهم، يزعمون العمل على تحقيق سعادة المصريين أو المغاربة، رغمًا عنهم، تحت عصا واحد ككرومر أو ليوتي. ومن هنا الإلحاح، الذي يتفق عليه الإصلاحيون والقوميون، لمهمة **تمصير النخب المصرية** – وهو ما لايعني، أو لا يعني مجرد أن هذه النخب لم تكن نخبًا «مصرية»، بصرف النظر عن أصولها الإثنية، التركية، مثلاً، أو الألبانية

أو السورية- اللبنانية أو غير ذلك[٦٤]- بل يشير إلى ضرورة تعبئة مختلف مكونات هذه النخب لخدمة إنتاج المجتمع المصري الناهض نفسه.

والتحدي الثاني الذي يواجهه المسعى الإصلاحي هو تحدي وجوب توضيح العلاقة بين الشرعيات التي تحملها موارد التحديث المستوردة ودعوى الأنا بالعمومية الإنسانية – سواء عبرت هذه عن نفسها بلغة تاريخية (تراث الفراعنة) أو دينية (الانتماء إلى الأمة الإسلامية) أو في العلاقة بالآصرة الإثنية (العروبية، المصرية...). وإذا ما صدقنا برنارد لويس، فإن «الثورة الفرنسية [قد تكون] أول حركة لكسر الأفكار الأوروبية الحاجز الذي قام بين عالم الكفار وعالم الإسلام، ولممارسة تأثير عميق على فكر المسلمين وسلوكهم»، وهو نجاحٌ، فيما يوضح هذا الكاتب، «يرجع بلا جدال إلى طابعها العلماني»[٦٥]. وقد تكون قوة تغلغل الأفكار الثورية كامنة هنا في قدرتها على السماح بفصل الأسس الهوياتية الخاصة للعيش المشترك – الانتماء إلى الأمة الإسلامية- عن إعادات الترتيب التي استشعرت النخب المحلية ضرورتها لنظام سيطرتها على المجتمع، والتي قد يشكل عمل واحد كالطهطاوي تصويرًا رمزيًا لها، بدعمٍ من الإصلاحات التي طبقها محمد علي الكبير وحلفاؤه[٦٦]. ومن الإصلاح إلى الإصلاحية، فإن ما يشهد لنا عليه اتخاذ اليابان طريقًا اتفاقيًا هو الأسلوب الذي تلقى به الشرقُ الليبرالية، بما في ذلك بُعدها الاستعماري، «التجلي الدولي للقوانين الأبدية للمنافسة»، إذا ما استعدنا تعبير جول فيري، الليبرالية التي تكمن ملاءمتها الخاصة ربما، في هذه الحالة، في قدرتها على التوافق مع المنطق الجماعاتي. والمسألة هنا ليست مسألة معرفة ما إذا كانت مجتمعات شرقية، كالمجتمع الياباني أو المجتمع المصري، قد تكون استوعبت حقًا «الروح الحقيقية لليبرالية»، بحيث يتسنى لها منذ ذلك الحين إنتاج آثارها التحديثية والتحريرية إنتاجًا كاملاً. فما نرمي إلى محاولة فهمه هنا هو الأسلوب الذي يمكن به احتياز منطق الليبرالية نفسه واستخدامه ضد دعاوى الدول العظمى التي اضطلعت باقتحام الأسواق الشرقية، قبل أن تدعي تنظيمها لأجل أعظم فائدة لتجارتها ولصناعتها.

ويستطرد برنارد لويس هذا نفسه فيقول «إن الترجمة المنقولة للُّغة السياسية تتخذ أشكالاً عديدة. والأمثلة الأولى هي اللغة السياسية الإسلامية الجارية، التي

يجري استخدامها بتغيير للمعنى من الأرجح أن مستخدميه لم يكونوا على وعي به. وهكذا، فبحسب المعاجم، تعني كلمة الملك roi وتعني كلمة وزير ministre – لكن استخدام هاتين الكلمتين بالنسبة للملوك الأوروبيين، أو ذوي الأسلوب الأوروبي، في القرن التاسع عشر، وبالنسبة لأعضاء حكوماتهم، قد مثل تعديلاً جوهريًّا للمعنى المراد حتى ذلك الحين من هذين المصطلحين بين الناطقين بالعربية. ويمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لمصطلحات أخرى **كالأمة**، الجماعة السياسية – الدينية، nation، **الدولة**، dynastie، government ...»[٦٧]. وفي هذه الحالة، فإن الأمر يتعلق هنا بما هو أكثر من كلمات: فهو يتعلق بالأسلوب الذي يمكن «، بالإحالة، في آن واحد، إلى عالمية الحضارة بألف ولام التعريف وإلى متطلبا.، الإخلاص للأسس الهوياتية، صوغ ميثاق اجتماعي سياسي جديد. وما سبق يو..ي بالرهافة القصوى للمرجع الليبرالي، على نحو ما قام بحشده كاتبانا، لتوضيح النظام السياسي والاجتماعي الياباني: فمن المؤكد أننا هنا بالفعل بإزاء نظام سياسي دستوري، لكن الإمبراطور هنا يتميز بجوهر إلهي، لا يمكن منازعته أصلاً، وهو يركز بين يديه الجانب الرئيسي من السلطة ؛ ومن المؤكد أن اليابان تتمتع ببرلمان، لكن صلاحياته محدودة والحكومة مسؤولة أمام الإمبراطور وأمامه وحده ؛ ومن المؤكد أن المساواة سائدة في اليابان بين المواطنين، لكنها تتواءم مع الحفاظ على أرستوقراطية تُقَدِّمُ الجانب الرئيسي من الكوادر السياسية. ومرة أخرى، فإن المسألة هنا ليست مسألة معرفة ما إذا كانت اليابان «ديموقراطية» حقًّا، في نظر مصطفى كامل أو أحمد فضلي، بقدر ما أنها مسألة بيان بأي شكل يبدوان مستعدين لتعديل نظام سيطرة النخب المصرية وإيجاد متسع للإنجيل الليبرالي.

ومن هذه الزاوية، تشكل مسألة وضعية النساء رهانًا رمزيًّا بشكل خاص. فمن جهة، وبالاشتراك مع مسألة المدرسة، يأخذ الوضع النسوي في التشكل بوصفه العامل الرئيسي للتأخر المصري، بأكثر حتى مما بوصفه أولوية لبرنامج الإصلاحات: فرفاعة الطهطاوي أولاً[٦٨]، ثم قاسم أمين[٦٩] في أثره قد أبرزا محورية حالة المرأة في سيرورة إنتاج المجتمع المصري الناهض، وخاصة إنتاج نخبة، وأعلنا إلحاح مهمة كسر الحلقة المفرغة التعليمية، التي تؤدي إلى عدم امتلاك النساء غير المتعلمات أو سيئات التربية للقدرة على تربية الفتيان الذين

يحتاج إليهم البلد لتحمل مسؤولية إنهاضه. ومن الجهة الأخرى، يشكل الوضع النسوي أحد الموضوعات الرئيسية للسجال بين العالمية الأوروبية، التي تجعل منه محك التقدم الفعلي للمجتمع المصري، خاصة، والمجتمعات «العربية - الإسلامية»، عمومًا، وتأكيد الخصوصيات الهوياتية التي قد تتعرض لتهديد جسيم - إذا ما صدقنا المدافعين عنها- من خلال مبادرات لا تراعي الظروف الزمانية وتهدف إلى توفيق وضع النساء المصريات مع وضع النساء الأوروبيات. ويجب أن نضيف أن مصير النساء في المجتمع الياباني إنما يظهر بوصفه أحد التجليات الأكثر رمزية لآخرية هذا البلد. ولن ندهش مرة أخرى إذا ما وجدنا لدى أحمد فضلي - الذي يمكن افتراض أنه أقام في اليابان حيث تزوج امرأة يابانية لكي يهرب من أوروبا في بلده هو - كُلاًّ من التحليل الأشمل للوضع التقليدي للنساء اليابانيات والأكثر حذرًا فيما يتعلق برهانات ومخاطر أي إصلاح لوضعية النساء:

كانت المرأة اليابانية في الأصل تشاطر الرجل حتى في الحروب. ولكن لما دخلت الكونفوشيوسية والبوذية أعطتاها مزايا أدبية كثيرة إلاّ أنهما أنزلتاها إلى درجة السلع تقريبًا. فكانت تحت سيطرة الأبوين قبل الزواج والزوج بعد ذلكَ والولد الأكبر بعد وفاة أبيه. إلاّ أن نساء الدرجة المحاربة «الساموراي» كانت دائمًا تتمرَّن على رمي النبل للرياضة وغير ذلك، حتى إن السيدة عند زواجها كانت تأخذ في جهازها خنجرًا لتدافع به عند الحاجة. أثَّرتْ تعاليمُ بوذا وكونفوشيوس في المرأة في هذه القرون حتى انطبعت فيها هذه الخلال، وتكلم الكثيرون عن نساء اليابان مثل «پيير لوتي» وخلافه. ولكن نقول ألاَّ يوجد في جميع العالم من تلك الفتيات اللاتي هن في أسفل درجات الإنسانية اللاتي يبعن شرفهن وخصوصًا في تلك المدن المجاورة للبحار التي تمر بها الأجانب ؟ ألم يكن بكل بلد الآن ما يندى له وجه الإنسانية وتقشعر له الأبدان ؟ قلنا إن النساء اليابانيات أصبحن بهذه التعليمات على جانب عظيم من اللطف واللين ولكن أُهملن كثيرًا حتى أتى عهد النور فارتفع شأنهن وصار لهن بالقانون منزلة راقية لم تحصل عليها نساءٌ كثيرات من الممالك الراقية. والمتعلمات منهن ٩٧ في المائة، فخافت اليابان حينئذ على المرأة من أن تسري فيها روح المرأة الأجنبية الغربية، تلك الروح التي نراها نمت حتى ارتفعت بالمرأة كما نرى في انجلترا، إذ النساء يطالبن بالانتخابات، وفي أمريكا أيضًا وفي فرنسا، مما جعل أزواجهن يئنون تحت عبء الديون من بهرجتهن، فأصبح الرجل يبكي وينوح طورًا ويرجو طورًا - بدون جدوى- أن تُحَدَّدَ أعمالُ المرأة بحيث لا

تتعداها وأن يُنَاط بها ما كان داخل المنزل، مثل تربية الأولاد وتدبير المنزل، وماعـدا ذلـك فالرجل منوط به. فشغلت هذه المسألة الرجال، وهي من الشواغل المهمة التي تدرسها اليابان الآن، ويُخشى من العدوى الأفرنجية[٧٠].

ونحن هنا بإزاء ما يشبه خلاصة للحجاج الإصلاحي الذي كـان «**نسـويون ذكور**» بسبيلهم إلى تطويره في مصر نفسها، وذلك، في آن واحد، ضد التقليـديين، أنصار الحفاظ على الوضع القائم وضد دعوى عالمية النمط الأوروبي أو الأنمـاط الأوروبية لتحرر أو لتحرير المرأة وضد النساء أنفسهن اللاتي قد تغريهن المطالبة بأنفسهن بحقوقهن[٧١]. فضد التقليديين، فإن المراد هو التمكين للفكرة التـي تـذهب إلى أن وضعية النساء الموروثة من المجتمع القديم قد جرى تحويلها، علـى مـر الزمان، عما كان يشكل إيجابيتها الأصلية. والتوازي يفرض نفسه بين نساء اليابان الأولى اللاتي كن يحاربن جنبًا إلى جنب رجالهن ونساء العـرب فـي الجاهليـة واللاتي يمتدح الشعر الجاهلي شجاعتهن وفضائلهن الحربية، وهو تواز يجد امتدادًا له في استحضار دور البوذية والكونفوشيوسية في تمدين الوضع الأنثوي وتكريسه تكريسًا قانونيًا في العصر الكلاسيكي، وهو ما يتجاوب معه الـدورُ الـذي لعبـه الإسلام في إرساء قواعد تحكم، أو مـن المفتـرض أن تحكـمَ، فضـيلة النسـاء المصريات ووضعهن. وإذا كان الإصلاح ضروريًا، فإن هذا لا يرجع إلى أن هذه القواعد الموروثة قد فقدت صلاحيتها أو إلى أنها يجب إبطالها، بل يرجـع تحديـدًا إلى أنها لم تعد فاعلةً على نحو مناسب وذلك بحكم الإضافات التي أُدخلت عليها و، قد يمكن القول، حَوَّلَهَا إلى قواعد روتينية شكلية. ومن هذه الزاوية، فمما له دلالتـه أن نرى أحمد فضلي يعفي، بشكل ما، الثقافة اليابانية الكلاسيكية من المسؤولية عن وجود الجيشا – الكلمة نفسها لا تظهر عنده، كما أنها لا تظهـر عنـد مصـطفى كامل– وذلك سعيًا منه إلى أن ينتقد، في هذه الساحة الحساسة حساسـية خاصـة، إيجابية هذه الثقافة الموروثة: فهو يؤكد أن وجود نساء تمارسن الرذيلة ليس بـأي حالٍ خصوصيةً يابانية، وهو محق تمامًا في هذا لـو لـم يلـق علـى الأجانـب بالمسؤولية عن تأبيد هذه الممارسات. وضد أنصار تحرير للمرأة، فإنه لمن داخـل المدنية الغربية نفسه يأتي تحديد المخاطر التي ينطوي عليها أي نيـلٍ مـن تقسـيم

العمل الذي تستند إليه السيطرة الذكورية، بتشديده على الضرورة، التي راعتها اليابان، والخاصة بإدراج صلاحيات وواجبات كل جنس [الإناث والذكور] في القانون. ومن هذه الزاوية. فإن الاعتراف بالعجز المنسوب إلى الأزواج الغربيين أنفسهم، غير القادرين على الاحتفاظ بالسيطرة على زوجاتهن اللاتي يصل الأمر بهن إلى حد المطالبة بالمشاركة السياسية، هو تأكيد للشواغل التي تؤرق اليابانيين والمصريين على حدٍّ سواءٍ والتي تتصل بأهداف وحدود إصلاح الوضع النسوي: إعادة تأكيد القاعدة المحلية التي تفرض السيطرة الذكورية واتقاء «العدوى» الغربية. أمَّا مصطفى كامل فهو يسعد، في الفصل الذي يكرسه للتعليم في اليابان، إذ فيما يتعلق بالبنات،

رأت الحكومة عدم منحن حرية أخواتهن في أوروبا، وإبقاء التقاليد القديمة على حالها مع التوسع فيما فيه فائدة لتقدم الأمة وترقية العائلات وفتح أبواب المكاسب للفقيرات من بنات الشعب. ففتحت لهن مدارس الصناعة وبالأخص صناعة الحرير وسهلت لهن الوصول إليها وجعلت لهن قسمًا خاصًا في كل مدرسة فنية أو علمية وعينت بعض الأوروبيات الماهرات لإدارة شؤونهن وإرشادهن. وترَقّى الكبراءُ في تربية البنات فعلموهن اللغات والآداب الأجنبية، حتى أن السائح يجد في طوكيو والمدائن المهمة من نساء بعض الموظفين من تضارعن سفيرات أوروبا علمًا وأدبًا وفضلاً وبيانًا. وبنات الطبقتين الوسطى والصغرى تقرأن بنوعٍ خاصٍ كتب الآداب وواجبات الفتاة والزوجة والأم وتنظيم المنزل. وفي اليابان كتابٌ مَنْ لم تحفظهُ تعدُّ ناقصة التربية، وهو «هياكونين إيسيين» أو مجموعة مائة قصيدة شعرية وَضَعَها شعراءٌ مختلفون وضمّنوها حياة أشهر النساء ونصائح للسيدات. وهو خير مؤلَّف يربي البنات على حب الفضيلة والعصمة والتمسك بالشرف وإراحة الزوج وتفريج كروبه وهمومه، ويعلمهن تربية البنين والبنات – متى صرن أمهات- على حب الوطن والشمم وكرامة النفس[٧٢].

وعند كُلٍّ من الكاتبين، من الواضح تمامًا أنه على جانب الحداثة والحضارة بألف ولام التعريف تقع الحاجة إلى إصلاحٍ للوضع النسوي وإلحاح هذا الإصلاح، خاصة عند مصطفى كامل الذي يرى جيدًا رهانات تشغيل النساء، بصرف النظر عن الأعباء المنزلية الواقعة عليهن، في الوقت نفسه الذي يرى فيه جيدًا الأهمية

التي ترتديها، «بالنسبة للسائحين» - شأن الأهمية التي يمكن أن تكون، في ظروف معينة، لارتداء الملابس الأوروبية- قُدرةُ بعض النساء المتعلمات على لعب دور الوسيطات بين اللغات والثقافات. إلاَّ أنه على جانب التقاليد والهوية تُمتحن آثارُ الإصلاحات الامتحان الحاسم، وهو ما يطرح بشكل مباشر، مثلاً، مسألة مضامين المعارف التي يجب تقديمها للبنات - ومضامين المعارف التي يجب إبعادهن عنها تجنبًا لإفسادها لهن- و، بشكل أوسع، مسألة التمايز التعليمي الذي يجب الحفاظ عليه، نوعيًّا، بين البنات والبنين، لضمان تكوين أُسَرٍ منسجمة. وقد يكون هذا أيضًا، بالمناسبة، هو ما يبرر للإصلاحيين المصريين أن يشجبوا كمقلِّدات لنساء الغرب النساءَ اللاتي رأين أن يطالبن بأنفسهن بحقوقٍ ولم يكتفين بممارسة الحقوق التي قد ترين أنفسهن أن من الحكمة منحها لهن.

أمّا **اختراع التراث**، وهو التحدي الثالث الذي يواجهه المسعى الإصلاحي، فهو عملية ذات حَدَّين. فمن جهة، يتعلق الأمر بجرد الموارد الهوياتية التي يجب تعبئتها واستثمارها في بناء التقدم: فهي ما تكون به الأنا نفسها، «شخصيتها الأساسية»، كما قد يمكن لميكيل ديفرين أن يقول، عناصر ديمومتها وما يجعل منها ذات تاريخها الخاص التي لا يمكن التخلي عنها من دون التنكر للذات. ومن الجهة الأخرى وبشكل مماثل، يتعلق الأمر بتحديد هذا الجانب من الأنا الذي لا يمكن إعفاؤه من الحالة الحضارة للمجتمع الذي ينتظر إصلاحًا: الجانب الذي يجب أن يتوافر استعداد للتضحية به لجعل «تحويل» المجتمع «إلى مجتمع معاصر» تحويلاً ممكنًا وفعالاً. وقبل ما يزيد عن عشرين عامًا من اتخاذ مصطفى كمال أتاتورك القرارات الجذرية التي نعرفها، والمتعلقة بالتراث العثمانلي لتركيا، فإن الأسلوب الذي يستحضر به مصطفى كامل المصطلحات التي قد تكون المسألة اللغوية قد طُرحت فيها في اليابان إنما يوضح رهانات هذا الاختراع للتراث:

فكَّر بعضُ اليابانيين في اتخاذ اللغة الانكليزية لغة للأمة كلها لما في لغتهم من الصعوبة وكثرة الكلمات. ولكن هذا الرأي لم يجد قبولاً من عقلاء المملكة وكان لَيُقَابَلُ بالرفض العام لو عرضته الحكومة على الأمة. واللغة اليابانية الحالية هي مؤلفة من اللسان الياباني القديم المعروف باسم «ياماتو» ومن اللغة الصينية. ولم يكن يتكلم الياماتو بإتقانٍ وبيانٍ منذ خمسة وعشرين عامًا أحد غير العائلة الإمبراطورية والأشراف ورجال دين شنتو. ولكن اللغة السائدة

هي اللغة المشتركة (...) وهم يستعيرون الآن كافة الألفاظ الاصطلاحية في العلوم والاختراعات من اللغات الأوروبية. ويعترفون بأنه يستحيل عليهم أن ينبغوا في المعارف الحديثة ويجاروا علماء الغرب وكبراء فلاسفته إلاّ إذا أحاطوا بلغات الغرب وتمكنوا منها. وقد استفاد اليابانيون من صعوبة لغتهم فائدة كبرى فإنها كانت الحاجز الحصين بينهم وبين المبعوثين المسيحيين إذ أخرتهم كثيرًا في نشر دينهم بين طبقات الشعب. والمطالع لما كتبه أولئك المبعوثون عن اللغة اليابانية وما لاقوه في اليابان يجدهم جميعًا يئنون ويشكون ويندبون سوء حظهم قائلين «إن الشياطين تآمروا على وضع لغة اليابان !» [٧٣].

وسوف تدور المناقشة نفسها في مصر، باللغة نفسها تقريبًا، اعتبارًا من ثلاثينيات القرن العشرين، حيث سيوجد، كما في اليابان، بعض الحداثيين الجذريين الذين دعوا، إن لم يكن إلى التخلي عن اللغة العربية، فعلى الأقل، كما في تركيا، إلى استخدام الحروف اللاتينية في كتابتها أو إلى تسجيل الحركات الصوتية في الرسم الخطي نفسه للكلمات[٧٤] (×). أما فيما يتعلق بالمناقشة حول المصطلحات العلمية والتقانية، التي كان على إنشاء مجمع اللغة العربية في القاهرة، في عام ١٩٣٨، حسمها، فهي لا تزال غير محسومة إلى حد بعيد حتى الآن، حيث نجد «فصحويين» لا يتوقفون عن اختراع كلمات جديدة تفشل، في أغلب الحالات، في الاندراج في اللغة الجارية المستخدمة كما تفشل في الحلول محل المصطلحات المنقولة بحروف عربية والمستعارة من اللغات الأوروبية. وما يهمني الإشارة إليه هو، مرة أخرى، بنية المحاجة نفسها: فاللغة تُصَوَّرُ هنا عين دعامة الهوية أو مجازها سامحةً بالتمييز بين أداءاتها – تلقي المصطلحات العلمية والثقافية الغربية كنتيجة لإدراك افتقارٍ ؛ أخذ مسافة من العناصر التي من شأنها تقرير تحوير طابعها.

وبالنسبة لأحمد فضلي، فعلاوة على الوطنية وحب الطبيعة، يكمن جوهر الهوية والفضائل اليابانية في النظافة القصوى للبلد ولسكانه وفي أدب هؤلاء السكان البالغ أيضًا. وكما يذكر باسيل شمبرلين، «الانجليزي الذي مكث هنا ثلاثين عامًا: إن اليابانيين نظيفون لقناعتهم الشخصية بأن يكونوا نظيفين». وتتلو ذلك

(×) مثال ذلك «طاها» بدلا من «طه». – م.

صفحتان حافلتان بالعجب والإعجاب حيال تجليات هذا الإحساس بأهمية الصحة، من «الكنس الأكبر»، حيث يتم مرتان في العام إخلاءُ المنازل اليابانية من جميع محتوياتها بهدف تنقيتها، تحت إشراف السلطات المحلية، إلى الاستخدام المكثف للحمامات العمومية وهو ما يُذَكّره بعاداته الخاصة كمسلم(٧٥).

وعند اجتماع التحديات الثلاثة التي تحدثنا عنها فيما سبق، فإن درس اليابان إنما يكمن في الأسلوب الذي تسمح به التجربة التاريخية لهذا البلد بالجمع بين ثلاث مسائل، مكوّنة للمشروع الإصلاحي نفسه: ١) مسألة **توافق** الحداثة والتراث، والتي تتصل بعين مشروعية مشروع تعجيل وتصحيح مسار التاريخ والذي يشكل حافز المسعى الإصلاحي ؛ ٢) مسألة **نقل** آثار الحداثة والتي تتعلق بالأنماط والإجراءات نفسها الخاصة بإيجاد التوافق بين هذين المرجعين ؛ ٣) مسألة **أداءات** الفاعلين على أساس هذا النقل، من الزاوية المزدوجة الخاصة بالإخلاص للهوية وبكفاءة التحديث. وقد يكون في هذا، كما بيَّنَت ذلك مسيرةُ اليابان، نوع من **الأولية الغائية** لما ينتمي إلى البنية الفوقية على ما ينتمي إلى البنى التحتية: فقد يكون من شأن الضرورة التي قد تكون هذه المجتمعات مُواجَهَةً بها بحكم محورية ورسوخ النمط/ الأنماط الغربية للحداثة، إلزامها بأن تبين، **سلفًا** نوعًا ما، ما يجب أن يكون عليه هدف التاريخ، حيث يتألف مساره الحديث، من حيث جانبه الرئيسي، من إدخال تعديل على القاعدة المادية، الأنثروبولوجية – إنماط وعلاقات الإنتاج ؛ التآزرات العضوية والميكانيكية–، للمجتمع بحيث تتكيف مع متطلبات هذا المشروع. والمراد بهدف التاريخ أو **هدف هذا التاريخ**، هو بناء الأمة على أنقاض الإمبراطوريات، قبل الكولونيالية والكولونيالية، والذي لا يملك تجليه الاسترجاعي إعفاءنا من التحقق من انبثاقه على التربة الإصلاحية.

الوطنية مقابل النزعة القومية

في مصر التي أحاول هنا استيعاب ظهورها في مرآة يابان المايچي، نجد، بحسب ما كتبه تشارلز ويندل، أن «ابن البلد المتعلم أمكنه رؤية نفسه بحسب ثلاث إضاءات مختلفة أو بحسب الثلاث بشكل متزامن: بوصفه مواطنًا ينتمي إلى مصر، تلك الولاية شبه المستقلة بين ولايات الدولة العثمانية ؛ بوصفه مواطن «دولة –

عالم» إسلامية، تمثلها في التاريخ المعاصر هذه الدولة العثمانية نفسها ؛ بوصفه منتميًا إلى كيان واسع يتحدد بشكل غامض قد تجوز تسميته بـ«المملكة العربية»، التي تتألف من مختلف الشعوب الموجودة بين حدود فارس والمحيط الأطلسي؛ والتي تستخدم العربية كلغة أمٍّ وتتقاسم فخرًا مشتركًا بتراثها الأدبي (...) وفقط بتوضيح هذه المسألة أمكن لمثقفٍ من أهل البلد تحديد ما يعنيه بـ«الدولة المصرية» و«المجتمع المصري» و«الثقافة المصرية»، وتحديد ما إذا كان يفسر هذه المفاهيم من زاويةِ إنسانيةٍ عامةٍ أم من زاويةٍ حصرية، من زاويةٍ تقليدية أم من زاوية حداثية»[٧٦]. وهذه الصيغة، التي نجد مضمونها تقريبًا لدى ج. م مراقبي الحقبة والمنطقة اللتين تهماننا هنا، يبدو لي أنها تستدعي ملاحظتين: فمن جهة، من الزاوية التي هي هنا الزاوية التي أنظر منها، فإن الشيء الذي تجدر الإشارة إليه هو، وراء تباينات هذه التعريفات للذات وتباينات هذه المواقف، حقيقة أنها تعرض بنية واحدة: فبشكل عمومي، تبدو «النزعة الفرعونية» أو «النزعة العربية» أو «النزعة الإسلامية» بوصفها محاولات تهدف سواء بسواء إلى استيعاب الحداثة عبر موشور مرجع هوياتي خاص بالأصل، و، بشكل مماثل، بوصفها رغبة في تنقية التراث الهوياتي، انطلاقًا من أسس الحداثة. ومن الجهة الأخرى، فإن معاينة ديمومة هذه الهويات الجزئية، والتي هي في آن واحد تكاملية وتناحرية، تماميتها قد يجوز القول، هي ما يبرر افتراض استيراد للنزعة القومية، وهي إيديولوچية ذات أصل خارجي، قد يأخذ زرعُها هذا الأمد أو ذاك بحسب السياقات، مع نوع من الأوهام، وقد أشرتُ إلى ذلك، يتميز بكونه مؤاتيًا لمصر، المشهورة بأنها الدولة – الأمة الوحيدة «الأصيلة» في هذه المنطقة من العالم. والرأي كذلك عند برنارد لويس، الذي يرى أن «المفهوم الغربي عن الأمة بوصفها كيانًا ترابيًّا وعرقيًّا ولغويًّا لم يكن مجهولاً في الشرق الإسلامي، لكنه لم يكن قط أساس هوية الجماعة. فهذا الأساس كان يتمثل في الإخاء الديني في داخل الجماعة الدينية، وهو إخاء يعززه الولاء لسلالة ملكية واحدة. وحتى يومنا هذا، فإن المفاهيم الغربية عن الوطنية والجماعة القومية لم تحل بالكامل قط محل النموذج الأقدم – فالحقيقة أنه إذا كانت الولاءات للسلالات الملكية الحاكمة قد فقدت بريقها، فإن الولاء أو التضامن الديني إنما يُبدي حتى في هذه اللحظة حيوية متجددة. وتاريخ الحركات

الإصلاحية في القرن التاسع عشر وفي مستهل القرن العشرين ينشأ، إلى حد بعيد، عن مجهود مثقفين تثقفوا ثقافة غربية يهدف إلى فرض نموذج أوروبي للتصنيف السياسي وللتنظيم الجماعاتي على أساس الإسلام»[٧٧]. وبين تعددية الانتماءات والطابع المستَورد للنزعة القومية، فإن ما يميل إلى الإفلات من التحليل، هو، هنا، الأسلوب الذي أمكن به لهذه التعددية نفسها أن تكون موضع تفكير وأن تُعاش من جانب أطراف المناقشة الإصلاحية والذي يجعل من مسألة اتساق الهوية حافز هذه المناقشة نفسه بمجرد حسم مسألة استيراد موارد التقدم.

وقد دارت، في حقل الاستشراق، تعليقات كثيرة حول ازدواجية أو تعدد معاني، بل الالتباس المميز لمفهوم الأمة، سواء كان هذا الالتباس مقصودًا أم غير مقصود من جانب مستخدمي هذا المفهوم[٧٨]: فالأمة هي جماعة تستوعب المسلمين وهي جماعة تضامنية، إن لم تكن إجماعية بالضرورة، وهي على نقيض الانتماء التمييزي المقتصر على جماعة قومية متناهية ومكتملة بالضرورة. وإذا ما صدقنا برتران بادي [بديع][×]، فمن بين شتى المقولات السياسية المستعارة من الغرب، نجد أن «التيمة الوحيدة التي قد يكون بالإمكان إدراك قطيعة بشأنها هي تيمة الأمة [nation] (...)، التي لا جدال في أنها تحمل ميسم الرؤية القومية في أوروبا القرن التاسع عشر، والتي تدعو إلى حب الوطن بوصفه مبدأ، آخذة عن مونتسكيو فكرة جماعة سياسية لابد لها من أن تكون محدودة وهي، بهذه الصفة، لا تتماشى بعدُ مع فكرة **الأمة**، التي تصبح مُشَتَّتَة»[٧٩]. وضمن نهج هذا التفكير نفسه، نجد أن برنارد لويس، إذ يقدم مَسرَدًا تفسيريًّا قصيرًا لـ«المصطلحات السياسية العربية الحديثة» يعبر عن تردده في إدراج كلمات **كالأمة** أو **الشعب** في باب «تجديد أحدث لكلمات قديمة» أو «تجديد سيمانطيقي» [دلالي] أو «إضفاء دلالة جديدة»، وكلها تعني أن «كلمة قديمة، مهجورة أو غير مهجورة، تحصل، بشكل اعتباطي إلى هذا الحد أو ذاك، على معنى جديد مختلف عن المعاني التي كانت تعبر عنها إلى ذلك الحين، أو في باب «ترجمة مصحوبة باستعارة أو بنقل»، بمعنى أن «كلمة عربية تحصل على تغير في المعنى أو تحصل على معنى أوسع، مستعار من التطور التاريخي لكلمة مُقَابِلة في لغة أخرى»[٨٠]. وأمّا فيما يتعلق بأنور عبد الملك، وهو من

(×) كاتب فرنسي من أصل إيراني. – م.

منظّري النهضة القومية المصرية، فهو لا يقول شيئًا آخر إذ يشير إلى «التمايز النظري بين **الأمة** و**الوطن** (...)، [الذي] يظهر بوصفه النتيجة الطبيعية لواحدٍ من بين عوامل الخصوصية المصرية، ألاَ وهو العمق الاستثنائي للحقل التاريخي»، مشيرًا إلى أن «مفهوم الوطن يلعب دور مركز الحشد وقاعدة انطلاق إرادة البلد في التباعد عن السيادة العثمانية»، وذلك ليس دون أن يشدّد على أن مصر تظل مع ذلك مركز «دولة ذات استعداد إمبراطوري»[٨١]. والحال أن الصياغات التفصيلية اللاحقة التي قامت بها الناصرية أو البعثية قد أضافت أيضًا طبقات جديدة إلى دلالات هذه المفاهيم، ساعدت على إيجاد تطابق بين الأمة والوطن العربيين وعلى جمع الدول – المكتوب عليها أن تنصهر في وحدة موعودة بالتحقق دومًا – والمستوى المحلي، مستوى الإقليم أو القُطر[٨٢]، المحروم من المنزلة أو من الشرعية القوميتين، مع هذه المفارقة، التي أشار إليها برنارد لويس، والتي تتمثل في أنه «بقدر تحول الحركة القومية إلى حركة شعبية أصيلة، فإنها تصبح قوميةً أقل ودينيةً أكثر – أي عربيةً أقل وإسلاميةً أكثر»[٨٣].

وبعيدًا عن الأسلوب الذي تتمايز به، بحسب الكُتّاب والحقب، الحقول الدلالية والتطبيقات الخاصة بمختلف المقولات التي يمكن تسمية الانتماء من خلالها – **أمة، ملة، شعب، قوم، وطن** ... –، فإن المسألة التي مازالت مطروحة هي مسألة التطابقات بين هذه المستويات المختلفة، ومسألة الأسلوب الذي قد يتحقق به الانتقال من مستوى إلى مستوى آخر. ويميل إنجيل العلم السياسي والاستشراق إلى التمييز والمقابلة بين تحققين للانتماء القومي: **الوطنية**، وهي مع أنداد، بصرف النظر عن المعايير التي تجيز الاعتراف بهم كأنداد، قد يميل بناء الدولة إلى تحويله إلى تضامن ميكانيكي، وهو [: الوطنية] أول هذه المصطلحات التي كان الطهطاوي قد نَظّرَ لها[٨٤] ؛ **القومية**، التي قد تكون شاعت أن تعني بشكل أكثر تحديدًا التوتر القومي بالمعنى المحدَّد، بما يمثل، في آن واحد، معاينةً لافتقارٍ، لعدمِ اكتمالٍ، وإسقاطًا على المستقبل، على الكوني، بما في ذلك وفق نمط التوسع الإمبراطوري[٨٥]. والافتراض الكامن في أساس هذا التمييز هو أن ما يميز **الوطنية** عن **القومية** هو من قبيل اختلاف للكثافة، أو للالتزام أو للإدراك، أو أنه يومئ أيضًا إلى اختلاف في الحالة الذهنية قد تميز فترات الأزمة عن فترات الحالة

السياسية الطبيعية، في الوقت نفسه الذي يومئ فيه إلى اختلاف في أفق الإسقاط – الانكفاء على الذات في مواجهة التركيز على الخارج، قد يمكن القول. وهنا، أيضًا، نوع من الحلقة المفرغة، نوع من المشكلة القديمة، مشكلة أيهما الأول: الدجاجة أم البيضة: فالوجود، المُعطى بالفعل دائمًا، لواقعٍ قومي قد يؤدي إلى مجيء الوطنية (ما لم يقف حائل دونها) أو النزعة القومية (إن وقفت الظروف في وجهها)، اللتين قد تساعدان بدورهما على مجيء الأمة. ومن هذه الزاوية، فإنني أعتزم القيام، في ما سيلي، ببيان أن درس اليابان يكمن، بالنسبة لكاتبينا، في الأسلوب الذي تسمح به سرعة بنائها القومي الحديث باستيعاب شروط انتقالها الحثيث، في أقل من جيل، من وطنية أو نزعة قومية افتراضيتين، كما بالقوة، إلى تحقيقهما الملموس، والتمكن، بذلك، من كسر هذه الحلقة المفرغة العملية والسياسية والنظرية معًا وبشكل غير قابل للانفصال.

وقد سبق لي أن أشرت إلى أن جميع الكتاب الذي تحدثت عنهم هنا متفقون على قول ذلك: إن درس اليابان هو بالدرجة الأولى درس **وطنية**، رأينا فيما سبق كيف أنها تظهر في كل قطاعات ومجالات العيش المشترك، تحت لواء الإصلاح. وعندئذ ينطرح السؤال: من أين جاءت الوطنية لليابانيين ؟ الماثلُ لدى الجميع افتراضٌ قد يمكنني وصفه بأنه «طبيعوي»: فاليابانيون يتمتعون ببلدٍ فائقِ الجمال بحيث إن من المفهوم تمامًا أن يتعلقوا به، إلى حد عبادته، لاسيما أن طبيعته الجزريةَ وسياسةً مقصودةً قوامها التخندق على الذات يترتب عليهما، فيما عدا حالات استثنائية، أنهم لا يعرفون شيئًا عن العالم الخارجي. ومن هنا وجود نوع من النزوع إلى راحة البال والسكينة وهو نزوع ريفي في أصوله، يشكل الدرجة صفر للوطنية اليابانية، التي يلزمها محرك خارجي لكي تجد لنفسها تعبيرًا إيجابيًا ولكي تؤتي ثمارها، بحيث

دبت فيهم جميعًا روح الغيرة والعزة الأهلية. وبعد أن كان الواحد منهم يظن قريته الوطن كله صاروا يعتقدون أن المملكة بأسرها وطن لكل فرد وأنها مهما تناءت أجزاؤها وتباعدت أطرافها يهمهم سلامتها على السواء ويؤلمهم تداخل أي أجنبي في أحقر قراها[٨٦].

ومن المفارقات أنه إذا كانت كل إسقاطات وأداءات الوطنية اليابانية تبدو لمصطفى كامل ولأحمد فضلي بوصفها موسومة من دون جدال بميسم الإيجابية، فإنهما يتفقان على الإشارة إلى واقع أن انبثاقها إنما يستجيب لدافع رَدٍّ فعليٍّ أساسًا، إذ يلاحظ مصطفى كامل أن

الشعب الياباني لا ينسى فتح الأجانب للثغور اليابانية بالقوة والقهر، ولا تمحو الأيام والأعوام من ذاكرته احتقار [الأجانب] له ونظرهم إليه بازدراء (...) إن الياباني لا يستطيع أن يفهم للوطنية معنى إذا لم تكن روحها كراهة الأجنبي والسعي لطرده من بلاده ومحو كل نفوذ له من أعمالها العامة والخاصة(٨٧).

ويسجل أحمد فضلي أن ما أطلق «ثورة الاستنارة» نفسها هو هذا الشعور نفسه، حيث إن أنصار الميكادو قد أقنعوا الشعب بأن

الشوجون يريد بيع البلاد للأجانب فتصبح اليابان كالصين وخلافها. ولذا صاح البلاط الإمبراطوري مع الشعب أن «اليابان لليابانيين»، ويجب أن لا تُدنَّس أرضُ الآلهة «اليابان» بالأجانب المتوحشين(٨٨).

وضمن هذا المنطق، فإن ما يمنح الوطنية اليابانية مضمونها وشرعيتها، علاوة على اتساع إنجازاتها، هو بالدرجة الأولى الظلم الذي تَعَرَّضَ له البلدُ، جَرَّاء هذه التدخلات الأجنبية أو أيضًا جَرَّاء الوقاحة المُعلَنَة حياله من جانب الدول العظمى الأوروبية:

لو نظرنا إلى الحق الصرف والعدل الصحيح نرى اليابانيين محقين في مطالبهم. لأن الروسيا لم تكتف بسعة بلادها وكبر مملكتها التي تغنيها عن كل استعمار، بل طوحت بنفسها في الشرق الأقصى وجارت بقية الدول في تحقير الأجناس الأخرى من بني الإنسان وتقدمت هي وفرنسا وألمانيا في عام ١٨٩٥ وأخرجتها من بور آرثر وكوريا وغيرهما من المواقع التي تنازلت لها الصين عنها بمقتضى معاهدة الصلح التي أبرمت عقب حربها معها. ثم ما لبثت الروسيا حتى احتلتها بدون أن تضحي بنقطة واحدة من دم جنودها. فكيف لا تسخط اليابان عليها وتحاربها ألف مرة ؟ فضلاً عن أن مجاورتها لها خطرٌ حقيقيٌ عليها لابد لها من دفعه الآن قبل استفحاله(٨٩).

والمسألة هنا هي مسألة العلاقة بين الوطنية الدفاعية، والتي تشكل المحرك الداخلي للإصلاحات المطبَّقة، والوطنية الهجومية التي تشكل تحققها وتدفع اليابان إلى الفوز بإمبراطورية لها. ولا مفر من أن نعاين، وقد تحدثنا عن ذلك، أن أيًا من كاتبينا لا يبدو أنه يخامره أدنى شعور أو أدنى تأثر بفكرة أن يضع نفسه في مكانِ كوريٍّ أو صينيٍّ يتعرض للنزعة التوسعية اليابانية. ففي عالم يهيمن عليه المنطق الإمبراطوري، فإن ما ينطبق هنا هو مبدأ الشر الأصغر – اليابان أهون من روسيا–، انتظارًا لأن ينجح اليابانيون في إقناع سكان الأراضي التي فتحوها بالفوائد التي يمكنهم أن يأملوا في الفوز بها من تعرضهم للوقوف على مشروعات الوطنية اليابانية:

من حظ كوريا أن احتلتها اليابان وحالت بينها وبين الدب الروسي لأنها لولا ذلك لحكمتها روسيا بيد من حديد ومسختها مسخًا كما شاء استبدادها إذ لو احتلتها لأجبرتها على اعتناق الدين الأرثوذكسي وعاملتها معاملةً وحشية. أمَّا اليابان فقد احتلتها وهي عازمة على أن تنشر فيها التعليم والصنائع وتُعاملها على قدر ما تسمح لها الظروف معاملةً حسنة تطمئن لها كوريا وتأمل من ورائها خيرًا حتى تصبح هي واليابان الأصلية جسمًا وروحًا واحدة[٩٠].

والفاعل هنا هو ما سميته بمسألة **اتساق الهوية**: فاليابانيون، من زاوية وطنيتهم الداخلية، هم يابانيون ويظلون يابانيين، دون أن تدع هذه الهوية مكانًا للشك أو لانعدام اليقين، وهو ما يجد ترجمة له في «[علاقة] السلالة الأبوية التي قالوا عنها إن العلاقة بين الإمبراطور والأمة اليابانية كالتي بين الأب وعائلته»[٩١]. إلاَّ أنه من الجهة الأخرى، من زاوية وطنيتهم الخارجية، من زاوية نزعتهم القومية إن شئتم، فإن إمكانية انصهارٍ كهذا مع الكوريين أو الصينيين، أو أي أمة أخرى يمكن أن تندرج في الإمبراطورية اليابانية، إنما تشير إلى مستوى آخر لإضفاء طابع كُليٍّ على الهوية يتوقف بيانه، في التحليل الأخير، على الفهم نفسه الذي قد يقدمه اليابانيون عن نزعتهم القومية:

إذا صح ما يقوله بعض كتَّاب أوروبا، [فإن] انتصار اليابان يُحدث انقلابًا عامًا في الشرق الأقصى ويبعث في الأمم الصفراء روحًا جديدة ويجمع أمرها ويوجهها إلى طريق الجد والعمل[٩٢].

العالم الأصفر، آسيا، الشرق الأقصى، نحن هنا بإزاء ما يمكن أن أسميه بإفصاح انتهازي عن الهوية، وذلك بمعنى أنه على هذا المستوى يمكن إضفاء طابع كُليٍّ على أهداف الوطنية، الأهداف الداخلية والخارجية نفسها. وإنه لضمن هذا المنطق نفسه يمكن لمصطفى كامل هو نفسه أن يُعَرِّف نفسه بأنه «مصري عثماني»، من حق ميكائيل لافان أن يشير إلى أنه «على غرار لطفي السيد وأحمد عرابي، كان فخورًا كل الفخر بدمه كـ«**فلاح**»، حتى وإن لم يكن متأكدًا من أنه مصري **أولاً** وعثماني **ثانيًا**»[٩٣]، ولا حتى من أن مثل هذا الترتيب للانتماءات كان ذا معنى بالفعل: والحق إنه في الفاصل بين هذين التعريفين للهوية يمكنه في آن واحد أن يطالب باستقلال «**وطنـ**»ـه، مصر المستعبدة من جانب بريطانيا العظمى، وأن يدعو إلى وحدة **الأمة** العثمانية، وأن يشجب الاستعمار الأوروبي أو التوسعية الروسية وأن يبرر الفتوحات اليابانية، مع تأكيده على مصرية السودان بحكم حق الفتح.

والزاوية الثانية لاستيعاب رهانات الوطنية من جانب كاتبينا هي زاوية الآثار المترتبة عليها على المستوى السياسي الخاص. فمصطفى كامل، خاصةً، وهو المُشَرَّبُ بالمثل الأعلى الليبرالي الأوروبي، يريد تصور أن ما يفسر نجاحات اليابان هو الأسلوب الذي تمكنت به، عبر الدستور الذي منحه الإمبراطور لشعبه، من الجمع بين حب الوطن والحرية، بحكم المبدأ الذي يُقَرِّرُ

أن لا وجود للأمم بغير الوطنية والحرية ؛ وأن لا قوة للأولى بغير الثانية ولا حياة للثانية بغير الأولى. وإن الحرب الحاضرة هي أكبر عبرةٍ تُعَلِّمُ الأممَ التي لا تزال متأخرة في طريق الحضارة والعمران أن الدستور العادل هو سياج الممالك والدول وأن شعبًا ينمو في ظله ويرقى تحت لواء الوطنية العالية يفوز على سواه مهما كان قليل العدد وكان منافسه كبيره[٩٤].

وكاتبينا يدلل على نجاح هذه السيمياء في اليابان باضطرابات الحياة الحزبية، التي سبق لي أن شدَّدتُ على أنه يشير بالأخص إلى اختلالاتها، مطيلاً التوقف للنظر في الأزمات الوزارية التي تهز بشكلٍ دوريٍّ مشهد المايچي، وواقع أن السلطات الأعلى في الدولة هي التي تتمنى من صميم فؤادها تكوينَ معارضة برلمانية قوية، وهو ما قد يَحْسُنُ أن يستلهمه، فيما يشير، «أولئك الذين يشكون

ويتألمون من المعارضيين للاحتلال في مصر ويقول زعيمهم أنه يحاربهم الحرب العوان ويطاردهم في كل مكان»(٩٥). وتكمن المفارقة هنا في أن ما يميل توضيح مصطفى كامل إلى تأكيده هو، على وجه التحديد، أن عين منطق نظام سياسي تصوغه الوطنية ومسعى الإصلاح إنما يميل إلى تأسيس توافق الآراء، بل الإجماع، بوصفه أسلوب الممارسة الطبيعي، الضروري، للسلطة: إضفاء القداسة على السلطة التي لا تُعَدُّ شرعية إلاَّ إذا مارسها صاحبها الطبيعي- الإمبراطور، الخليفة، الإمام، الزعيم – والتي تُعَدُّ المطالبة بها غير شرعية بشكلٍ ما ؛ عدم جواز منازعة الأهداف المحدَّدَة للفعل الجماعي، فهي أهدافٌ لا يجوز الاعتراض عليها أللهم إلاَّ إذا جازف المعترضون بوضع أنفسهم خارج الجماعة القومية. ويقول اليابانيون عن الميكادو «أنه لو لم يكن الميكادو لكان أعظم ساسة المملكة»(٩٦) – بما يشكل أسلوبًا للاعتراف بأن مركز السلطة نفسه يقع خارج النظام السياسي نفسه. إننا بإزاء نزعة إجماعية تُزيد من ضرورتها وشرعيتها «وطنيةُ» اليابان «الخارجيةُ»:

أظهرَ المجلس [البرلمان] وطنية عالية في أيام حرب اليابان مع الصين فوافق على كل ما طلبته الحكومة ولم ير اليابانيون أحزابهم متفقة الكلمة متحدة الرأي بلا ضوضاء ولا نزاع داخلي كما رأوها في تلك الأيام. ولاشك أن مجلسًا فيه هذه الفضيلة الغالية يُعَدُّ في الصف الأول من المجالس النيابية الراقية(٩٧).

×

قد يجد المرء ما يغريه إلى أن يستنتج مما سبق أن كاتبينا يشكوان من عمى مزدوج: عمى حيال الأسلوب الذي تتحدد به حدود الأمة في الوقت نفسه الذي تتحدد به حدود الحب الذي يكنه المرء لها، وهو ما قد يشهد عليه تذبذب المعجم والانتماءات نفسها، وخصوصًا استحالة التوصل إلى تطابق بين **الأمة** و**الوطن** في عالمٍ يظل فيه الخيار الإمبراطوري مفتوحًا ؛ وعمى حيال المنطق الإمبراطوري نفسه، قد يشهد عليه بدوره امتناع كاتبينا عن مد المقارنة بين مصر واليابان على استقامتها بوضع هذا البلد الأخير في دور انجلترا، التي يُعَدُّ حليفًا لها، والتسليم بوضع مصر في دور الصين أو كوريا. إننا بإزاء عمى مزدوج قد يكون المقابل له هو عجزهما عن بيان مبدأ يميز، غير المبدأ الهوياتي، بين المساعي الإمبراطورية

الروسية أو البريطانية، التي يشجبانها، والمساعي الإمبراطورية لليابان أو للباب العالي، ناهيك عن المساعي الإمبراطورية التي راودت مصر نفسها في زمن نهضتها الأولى، من زمن محمد علي الكبير وإبراهيم إلى إسماعيل، والتي لا يجدان أي غضاضة فيها. إلاّ أنه قد يكون في هذا، في نظري، نوع من عدم الاتساق التاريخي: فلئن كانت هناك نزعة قومية، بلا جدال، في هذه الرؤى المصرية لليابان، فهي موجودة في الأسلوب الذي تتجنب به هذه شكلَ الدولة – الأمة، ولا ترتأيه.

الفصل الرابع
يَبيَنَةُ الحداثة:
المعجزة اليابانية الثانية

بالمعنى الواسع، كانت النزعة اليابانية وسيلة التعبير عن شعور أثارتهُ ضرورة الاختيار بين التقدم والهوية. والمصطلح الأول يرجع إلى القرن التاسع عشر، بينما يرجع المصطلح الثاني إلى القرن العشرين، ولقد جرى الإحساس – بالحدَّة الأشد– باستحالة هذا الاختيار، وذلك، تحديدًا، في لحظة الانتقال من التقدم إلى الهوية.

دونيز براهيمي

سيبانجو ذهابًا وإيابًا (×)

بَيَّنتُ، فيما سبق، كيف أن دخول اليابان في إدراكات وأنساق تمثيلات عند عثمانيين وبعد – عثمانيين، ثم تشكيل اليابان كنموذج من جانب مختلف أطراف النقاشات حول إنهاض المجتمعات «العربية – الإسلامية»، عمومًا، والمجتمع المصري، خصوصًا، كانت قد أطلقتهما «المفاجأة الإلهية» المتمثلة في الانتصار الياباني في مضيق تسوشيما. وهذه الدورة الأولى لدور اليابان في عالم المعنى الذي نتحدث عنه هنا إنما تنتهي بالهزيمة الأكثر جذرية: فالجحيم النووي الذي يَنصبُّ على هيروشيما ونجازاكي، في ٦ أغسطس/ آب ١٩٤٥، والذي أكمل دمار «المعجزة» اليابانية الأولى، إنما يضفي على هذه الهزيمة وضعية استثناء، سوف تجسده الخطة الأميركية الخاصة بتحويل لليابان، أكثر جذرية بكثير من التحويل الذي فرضه الحلفاء على ألمانيا النازية أو إيطاليا الفاشية، سعيًا إلى جعل عودة

(×) Noël Blandin, Paris, 1992, , p. 39.

اليابان الإمبراطورية مسألةً مستحيلة إلى أبد الآبدين. وأنا أشير إلـى أن التـدابير الأكثر رمزية، والتي جرى من خلالها التعبير عن طي صفحة اليابان القديمة، قـد انصبّت تحديدًا على المؤسسات التي كان رحالتنا قد اعتبروها، تقريبًـا، العوامـل الرئيسية التي تسمح بتفسير نجاحـات المـايجي: فالميكـادو، الـذي كـان دوره كـ«مستبد مستنير» قد ساعد على إطلاق تحديث البلد، قد نُزعـت عنـه القداسـة وجُرِّدَ من أي سلطة ؛ وشنتوية الدولة، لُحمة الوحدة القومية اليابانية، قد أُلغيت باسم الحرية الدينية التي تفتح البلد أمام مشروعات المبشرين من كـل لـون ؛ وأخيـرًا وليس آخرًا، فإن الجيش، حصن روح الساموراي وطليعة البناء القومي فـي بـلاد الشمس المشرقة، هذا الجيش الذي كانت الانتصارات التي أحرزها علـى الـدول الأوروبية العظمى قد أثارت إلى حد بعيد حماسة العصر الليبرالي المصـري، قـد جرى تفكيكه وأصبح البلد منزوع السلاح بشكل نهائي وحاسم.

والحال أن الرحالة الذين يواصلون التوافد على اليابان، في مجموعات عديـدة بشكل متزايد باطراد اعتبارًا من أواخر خمسينيات القرن العشرين(١)، سوف يجدون أنفسهم أمام تحدٍّ مزدوج: من جهة، قول ما حدث، تفسير انحرافات نموذجٍ أمكن له أن يظهر ثابت الأركان ومحسومًا إلى حد كبير بحيث إن حَمَلَـةَ مبـاخره كـانوا مستعدين لأن لا يروا التوسع الاستعماري الياباني على حسـاب جيـران اليابـان الآسيويين، ولا حتى لأن يبحثوا عن عذر له ؛ ومن الجهة الأخـرى وبـالأخص، تفسير «المعجزة» اليابانية الثانية، إعادة البناء الحثيثة هذه والتي، في أقل من جيل، تتمكن من إنهاض البلد من أنقاضه ووضع أرخبيل مكتظ بالسـكان، يكـاد يكـون محرومًا من المواد الأولية، في الصف الأول للقوى الاقتصادية والمالية العظمى في كوكبنا. وقد بَيَّنتُ كيف أن غرائبية اليابان وآخريتها الجذرية قد شـكلتا المحـرك الرئيسي لعين نموذجية الدرس الذي سمحت بتقديمه: [فهي قد قدمت]، في آن واحد، البرهان على «إمكانية حيازة» الجميع للتقدم وللتمدن، والدليل على حقيقة أن بإمكان آخريةٍ «قُصوى» إنتاج مدنية فريدة لا ترضخ للنماذج الأوروبية في شيء. وفـي النصوص التي ستلي، فإن المنطق الهوياتي منطق فاعل أكثر مما فـي أي وقـت مضى، بما يعيد منظور المغايرة اليابانية في خطوطه العريضـة ووفـق الأفكـار الرئيسية نفسها، مع إعادة صوغه في لغة جديدة – بما في ذلك لغة الماركسية– يتم

من خلالها القيام باستعادة نقدية لسؤال «كيف قامت اليابان بتحديث نفسها ؟» والذي لا يزال يولي الأهمية الأعظم للفرادة وللخصوصية اليابانيتين. لكن مهمة البرهنة قد انقلبت بشكلٍ ما: فهي لم تعد أساسًا بيان كيف أن اليابان تحسست طريقها، انطلاقًا من أسس هوياتية تخصها، لكي تحوز وتحتاز المدنية الغربية، بل بيان كيف أن اليابان التي طرأ عليها كل هذا التحول جرّاء نزعتها الإرادوية هي وحزمة المؤثرات الخارجية التي مورست عليها، **يمكنها على الرغم من كل شيء أن تَظلَّ نفسَها بأكثر مما في أي وقت مضى.**

وبعيدًا عن اختلافات هذه النصوص من حيث وضعيتها أو حدتها أو نبرتها، فإن ما هو مشترك، بينها ومع نصوص ما قبل الحرب العالمية الثانية، هو الأسلوب الذي جرى به حشد قيم اليابان القديمة، أو ما يجري تقديمه بهذه الصفة، من أجل القيام في آن واحد بتحديد الأطر – الذهنية والاجتماعية والسياسية- التي يحدث ضمنها التحديثُ الياباني الثاني وتقييم أداءات فاعلي هذه السيرورة، وهي أداءات جماعية لشعب بأسره ينزع إلى هدف واحد يتم السعي إليه سعيًا منهجيًّا بانضباط ونكران للذات، لكنها أيضًا أداءات فردية لعينات من الإنسان الياباني التقى بها كُتّاب هذه النصوص خلال رحلاتهم في اليابان. أمَّا فيما يتعلق بما يميزهم عن كُتّاب الحقبة السابقة، والذي يدمجون به درس الحرب العالمية الثانية واندحار مشروع اليابان الإمبراطورية، فهو الأسلوب الذي ينجزون به الحركة العكسية: رصد وتقييم قيم ونماذج اليابان القديمة من زاوية ما يتبدى بوصفه الحداثة، أيًّا كان، من جهة أخرى، أسلوب تعريف هذه الحداثة.

إعادة بناء هوية

لا افتقار هناك إلى صيغ أفعل التفضيل في التعبير عن دهشة الزائرين المصريين من «الجيل الثاني» لدى معاينتهم «حالة اليابان»، منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين، سواء تعلق الأمر بالحديث عن ضخامة مدنها أو قوة صناعتها أو قوة ماليتها، أو أيضًا كفاءة نظامها الاجتماعي. وهي دهشة قد يمكنني وصفها بأنها مزدوجة بنيويًّا، تحدد بشكل غير مباشر تعابير تَوَقُّع اكتشافها، في عين مشروع الرحلة الذي يقود إليها: دهشة، قد تكون أيضًا خيبة أمل، حيال انتشار حداثة –

انتشار تغريب- يبدو أنه غطىَّ كل شيء، فلم يبق مما شَكَّلَ فرادة الحضارة والثقافة اليابانيتين شيء إلاَّ في حالة فولكلورٍ أو آثارٍ ؛ دهشةٌ مُنَاظِرةٌ حيال رؤية انبعاث، في اللحظة التي لا يتوقع فيها المرء ذلك كثيرًا، في المواقف الأكثر حداثةً أو الأكثر اتصافًا بالتثاقف، للسمات الأكثر رئيسيةً والأكثر ديمومةً لهويةٍ يابانية لا تكفي أي استعارة [من الخارج] لكبتها حقًّا:

طوكيو أكبر مدينة في الدنيا (...) الحقيقة لم تبهرني طوكيو، وأحسست بكثير جدًا من خيبة الأمل وحسدت اليابانيين على براعتهم في الدعاية لبلادهم، بلاد الشمس المشرقة ... ويظهر أن الشمس تشرق هنا فوق السحاب فقط ! لم أجد أي شيء ياباني بالمعنى الحقيقي، فيما عدا شيئًا واحدًا ... وهو أنني عندما دخلت الفندق وجدت ثلاث فتيات قد ارتدين الكيمونو وانحنين انحناءة تامة – في حالة ركوع تقريبًا – وفهمت أن هذه الانحناءة لشخصي. على إيه؟ لكن هذه هي التقاليد ! [٢].

وبالنسبة للصحافي أنيس منصور – وهو من كبار صحافيي وكُتَّاب افتتاحيات صحيفة **الأخبار** اليومية- الذي يُجري، في عام ١٩٦٣، سلسلة من التحقيقات الصحافية في جنوبي – شرق آسيا وفي شبه القارة الهندية، فإن اليابان هي، بالدرجة الأولى، وجهةٌ بين وجهات أخرى، يتهيأ لتقييم مدى حلاوتها من زاوية معيارين رئيسيين يطبقهما في كل مرحلة من مراحل رحلته: إمكانية الحصول على النساء، وهي إمكانية يرى أن مما لا جدال فيه أن اليابان تستحق بسببها علامة جد مرتفعة، أعلى حتى من العلامة التي يعطيها لأستراليا – حيث البنات الأكثر تحررًا في العالم- أو في بالي – حيث من المثير تنزه النساء عاريات الصدور، فهن على أي حال لسن ممنوعات من ذلك-، والغذاء، الذي تستحق [اليابان] بسببه علامة جد رديئة، حتى وإن كانت الأطباق تُقَدَّمُ بأبلغ عناية. وعندما يسألونه في استقبال فندقه ما إذا كان يُفَضِّلُ غُرفةً يابانية أم غرفة أوروبية، فإنه يسارع إلى اختيار الثانية، وهو ما سوف يكون، بصورة منتظمة، خياره في كل مرة يُعرَضُ عليه هذا النوع من الاختيار، وخاصة في مسألة مذاق الأطعمة: من المؤكد أن لديه رغبة في التعرف على ما هو غرائبي، إلاَّ أنه يرى أن الكثير من ذلك ليس ضروريًّا بالمرة ! وذلك قبل أن ينتبه إلى أنه في إمكانية هذا الاختيار نفسها على وجه التحديد تكمن في آن واحد خصوصية اليابان ومفارقتها:

الرجل الياباني يأخذ من كل شيء أحسن ما فيه. ففي اليابان تجد كل أوروبا وأمريكا معًا، فاليابان هي الجسر الذي ينقل أوروبا إلى آسيا. واليابان هي «الترانسفورمر» - المحول الكهربائي- .. اليابان هي التي تنقل الغرب وتجعله في صورة شرقية مهذبة جميلة. ومع ذلك تجد اليابان في عزلة تامة .. أو هي مشغولة بنفسها، ولا تكاد تَشعر بوجود الغير. فمثلاً تجد اللافتات كلها باليابانى .. والمطبوعات باليابانى. والأجنبي ليس له أي حساب[٣].

وهو ما يؤول أحيانًا إلى إغاظته، لأن كاتبنا الصحافي لا يحيد البتة عن الشعور بالتفوق الأكيد الذي يعود به عليه انتماؤه، في نهاية الأمر، إلى «الثقافة الغربية»، والتي ترجع إليها كل معاييره التقييمية، ضمنيًا أو بشكل مُعلَن. وهذا ينطبق على غضبه لدى معاينة غياب الحروف اللاتينية - ولم لا تكون العربية ؟- في اليافطات الحضرية والتجارية، أو في مرافق الراحة الفندقية، مرورًا بمعاينة الغياب الكامل لحسّ النكتة لدى اليابانيين، على الرغم من العالمية، التي لا جدال فيها في نظره، والتي يتميز بها حسُّ النكتة المصري، الذي يَعتبر نفسه ممثلاً لائقًا له، لا يتوقف عن إمطار محاوريه وقارئه بتجلياته. وفي هذه النظرة، يبدو أن بالإمكان تعريف اليابان بجماع تناقضاتها، ليس دون أن يعترف الكاتب بأنه ليس متأكدًا تمامًا من أن التناقض يكمن في اليابانيين لا فيه هو، فهو يقول: «كل يوم تتغير فكرتي عن هذه البلاد»[٤]. فمن جهة، تبدو اليابان له بوصفها «المثل الأعلى للدولة التي تعتمد على نفسها»، حيث السلع المستوردة نادرة وحيث كل ما يقع البصر عليه صناعة محلية، كما في هيروشيما وناجازاكي، حيث أعاد اليابانيون بناء كل شيء «بأيديهم وبأموالهم وبذكائهم وذوقهم، وهم أصحاب ذوق جميل»[٥] لكن اليابان هي، في الوقت نفسه، هذا البلد الذي يمكن أن يقال عنه:

لا جديد تحت شمس اليابانْ .. فكل شيء هنا قد اقتبسه اليابانيون من بلاد أخرى .. كل شيء أخذوه عن الدول الأخرى وحسنوه وجملوه وصدروه إلى الخارج وباعوه أصغر [كأجهزة الترانزستور] وأرخص وأكثر من البلاد التي اقتبسوه منها[٦].

وبالشكل نفسه، فإن اليابان هي هذا البلد الذي يبرهن فيه الناسُ في جميع الظروف على أرَقّ دلائل الأدب - بشكل زائد حتى، من وجهة نظره - وعلى

الشمائل الأكثر رقة، لكن اليابان هي أيضًا ذلك البلد الذي ارتكب جنوده، خلال الحرب العالمية الثانية، أسوأ الفظائع الوحشية، والتي جمع كاتبنا شهادات عنها في كل آسيا، من الفيليبين إلى إندونيسيا، مرورًا بسنغافورة أو الصين أو فيتنام[٧]. غير أن الحياء والتحفظ هما، من وجهة نظره، آخر ما يجذب في المرأة اليابانية، إلاّ أنه في الكباريهات وفي علب الليل في جينزا، والأوفر عددًا من مثيلاتها في هامبورج أو سان جيرمان دي بريه وسان ميشيل ومونمارتر مجتمعة، يلتقي المرء بأجساد النساء العاريات بأعدادٍ كبيرة، والحركات هناك أكثر خلاعة مما في أميركا نفسها: فالراقصات هناك لا يترددن في الجلوس عاريات «على أرجل الزبائن وتمتد أيديهن ويفتحن البنطلون فترات طويلة بين صراخ الزبائن وتلاعب الأضواء .. ولكن هؤلاء الراقصات لا يستطعن أن يقلن كلمة واحدة غير مهذبة .. ولا كلمة»[٨]. وقد يكون بإمكاني الإسهاب في مواكبة بيان مخزون ما يبدو لأنيس منصور – الذي، وهو منكبٌ على هواجسه الإيروتيكية، لا مراء في أنه، على الرغم من حرفته، ليس أدق المراقبين ولا أكثر الرحالة تألقًا – بوصفه الوجوه المتباينة للمفارقة اليابانية، لكنني أكتفي بالإشارة هنا إلى أن ما يصوغ وحدتها الكلية نفسها هو الذي يشكل في نظره هوية وعبقرية اليابان وديمومتها نفسها التي، والحق يقال، لا تهمه أصالة تجلياتها المختلفة ما أنِ تسهم هذه التجليات في راحة إقامته كجوَّاب آفاقٍ متعجل. إن كل سلع الغرب مجتمعةً مع كل مفاتن الشرق: هذه صيغة تكفي لسعادته ولأن تجعل من اليابان وجهةً لا نظير لها في نظره.

والأمر مختلف تمامًا مع ممدوح عبد الرازق الذي يصل إلى اليابان في عام ١٩٦٠، مستفيدًا من منحة من الحكومة اليابانية لإقامةٍ دراسية لا يحدد مضمونها، وإن كان من الوارد أن موضوع الدراسات كان اليابان نفسها، لغةً وحضارةً، وذلك بقدر ما أن كاتبة مقدمة مرويته [سهير القلماوي] توضح أنه سوف يلتحق، لدى عودته، بالسلك الديبلوماسي المصري. وهو يقضي في اليابان خمس سنوات:

> شاركتُ فيها أهلها حياتهم فجاورتهم في السكن وتذوقت طعامهم وخبرت معهم كثيرًا من حلو أيامهم ومُرّها، حتى لقد وجدت الرحيل عنها عندما حلَّ يومه عسيرًا على النفس أليمًا[٩].

والمروية التي يقدمها ممدوح عبد الرازق عن تجربته اليابانية – وهي أحد النصوص الأدق والأكثر جاذبية من تلك الحقبة كما أنها تشهد على عشق حقيقي لفن الكتابة- هي سلسلة من اللوحات نجده ماثلاً فيها هو نفسه في أغلب الحالات، يعتزم من خلالها أن يبين لقارئه «بعض خصائص المجتمع الياباني وبعض الشخصيات التي تصلح نموذجًا لقطاعاته المختلفة، كما التقـ[ى] بها خلال إقامتـ[ـه] في اليابان»[١٠]. وبعيدًا عن المقابلة بين الجوانب الحديثة والتقليدية للمجتمع الياباني، فإن ما يحاول استيعابه هو، دَفعةً واحدةً، نسق التفاعلات بين الحداثة المستوردة – والمفروضة من الخارج في جانب كبير منها- والتقاليد الموروثة:

استسلمت [اليابان] بلا شروط لأجنبيٍّ عَمَدَ منذ أول يوم إلى أن يقتلع من مجتمعها كثيرًا من النظم التقليدية وأن يغرس بدلاً منها مبادئ وقيمًا مستوردة بحجة القضاء على بذور العدوان والتطرف وإقامة جسر للالتقاء الفكري والثقافي بين هذا الشعب – الذي عاش أغلب قرونه في عزلة مطلقة- وبين شعوب العالم الأخرى. وليس هنا مجال الحكم على تجربة إعادة تشكيل المجتمع الياباني على أسس جديدة والتي تصدى لها الاحتلال الأمريكي، ولكن يكفي أن نذكر أن التجربة لم تمض في الواقع في الطريق المرسوم لها أصلاً حتى النهاية، وأنها وإن كانت قد استغلت حالة الفراغ المادي والمعنوي الذي ترتب على الهزيمة لتحقيق بعض النجاح السريع فإن الأيام قد أثبتت بعد انتهاء الاحتلال وعودة السيادة إلى أيدي أبناء البلاد أنفسهم أن كثيرًا من جذور الماضي كانت مازالت حية تحت السطح ولم تلبث أن عادت إلى الظهور مرة أخرى في شكلها الأول أو تحت قناعٍ لا يُبَدِّلُ شيئًا من الجوهر[١١].

وقد ينطبق هذا على روح الساموراي، من خلال قصة هذا الجنرال المتقاعد الذي يعاود الخدمة العسكرية ضد الشيوعية في جنوبي شرق آسيا، بينما «أعداء الأمس (...) يصبحون هم الأصدقاء وبدأ الحديث عن جرائم الحرب العالمية الثانية يصبح جزءًا من التاريخ»، والذي اختار أن تنتهي حياته بالانتحار بطريقة الهاراكيري لأسباب سوف تظل «سرًّا حمله صاحبه معه إلى القبر، ولكن الذي نعلمه من كتب التاريخ أن كثيرًا من الساموراي اختاروا أن ينتحروا بطريقة الهاراكيري عندما تَبَيَّنَ لهم أن السن قد سلبهم القدرة على القتال وأن يدهم لم تعد

تقوى على حمل السيف»[١٢]. وقد ينطبق هذا أيضًا على قصة هذين الزوجين [الأميركي واليابانية] من جيرانه، اللذين كان شاهدًا على انفصالهما التدريجي، وقد يمكن القول بأن السبب في ذلك الانفصال هو «التباين الهوياتي» بين «يابانية تريد الهرب من واقعها فتزوجت أمريكيًا» وأميركي «يريد الهروب من واقعه فتزوج يابانية»[١٣]. كما قد ينطبق هذا على قصة هذا الموظف في جامعته، والذي يعتبره ممثلاً للطبقة الأسفل من الطبقة المتوسطة اليابانية وخير مَثَلٍ لهواة لعبة الباتشينكو المخلص لهوايته، وهي ممارسة وهواية يرى فيهما كاتبنا ظاهرة اجتماعية حقيقية، على غرار قهاوي أثينا وملاهي باريس أو مداخن لندن، والذي تشكل قصته فرصة لكي يقدم كاتبنا تحليله لـ«أزمة القيم» التي يواجهها المجتمع الياباني:

رجل كشيبوياسان، في حوالي الخمسين من عمره. لمَّا كان جاويشًا في الجيش الإمبراطوري الياباني أثناء الحرب العالمية الثانية، وذاق حلاوة السلطة والانتصار ثم مرارة الهزيمة والذل، وشهور الاضطراب والجوع والقلق بعدها، فالماضي شيء، بالنسبة له، [من] الأفضل أن يمحى من الذاكرة. وليس المستقبل في المجتمع الجديد الذي شهدته اليابان بعد الحرب بالشيء المضمون. فهناك عناصر جديدة دخلت على الحياة وغيَّرت القيم التي عرفها شيبوياسان عندما كان شابًا. فمن مصلحته ألاَّ يفكر فيه، وكُرة الباتشينكو تُحقِّقُ له أن ينحصر تفكيره فيها. فلا يخلو للتفكير في المستقبل ولا يرجع إلى صور الماضي. وحسبه أن يشد نفسه إلى المقامرة الصغيرة التي تعلق بعض قروش على حركة الكرة في المجاري المُقَدَّرة لها[١٤].

وأبعد من ذلك، فإن مصدر جاذبية وسحر مرويات ممدوح عبد الرازق هو الأسلوب الذي يصوِّر به تفاعلاته هو مع المجتمع الياباني، بشكل قلَّما كان تقليديًا ودون أن يثابر على الخيلاء مثلما يفعل واحد كأنيس منصور: عشقه للمصارعة، التي يقول إنه بدأ بعدم الحب لها، جرَّاء ما بدا له بوصفه طابع المتصارعين الخنثوي بشكل مفارق، والتي يكشف عن هوايته لها لدى إدراكه لنواحيها الجمالية والأخلاقية، إلى درجة أنه صار من مشجعي بطل مصارعة ينتمي إلى شعب الآينو، بما يُعَدُّ أسلوبًا لتماهٍ من جانبه مع قضية المسودين [١٥]؛ قصة حبه – الأفلاطوني– لفتاة من الجيشا، التقى بها في بيت من بيوت الجيشا في كيوتو، وهي قصة يقبل وضع حدٍّ لها، مهما كلفه ذلك، ما أن تعيده ماما سان بحزم إلى وضعه

كأجنبي، كغير ياباني، إذ قد يترتب على إلحاحه تحويل فتاة فاضلة، تمارس مهنة تؤكد ماما سان أنها مهنة شريفة تمامًا، إلى مومس [١٦]؛ عدم فهمه للأعراف عندما تمنعه «شهامته كصعيدي» من قبول الأجر الذي يُقدَّمُ إليه مقابل ترجمة قام بها – بينما هو في حاجة ماسة إلى هذا المبلغ لشراء معطف يقيه برد أوساكا الجليدي–، فيضطر المدين له إلى إنفاق ضعف المبلغ الذي كان سيعطيه إياه على مأدبة على شرفه حتى لا يظل مدينًا له بجميل[١٧]. وفي مأتم ابنة أحد أساتذته التي انتحرت، يصل به الأمر إلى حد المجازفة بالوقوع في براثن السيكولوجية اليابانية وهو، بعيدًا عن رومانسيته، ما يترجم تمامًا التقمص الوجداني الذي يرميه في أحضان هذا المجتمع:

تصورت أن تكون الأسرة قد اختارت للفتاة موظفًا بأحد البنوك [ليكون زوجًا لها]، فللموظف بالبنوك والشركات الكبيرة عند العائلات اليابانية سحر خاص: يضع فوق أنفه القصيرة المنتفخة نظارات نظر ضخمة سميكة العدسات وشعره الناعم الأسود متهدل في غير ما انتظام على جبهته مما يجعل هيئته العامة أقرب إلى فصائل القرود منه إلى الآدميين. وتصورت أن الفتاة كانت تحب في نفس الوقت صحافيًا شابًا، والصحافيون أفقر الناس في اليابان، تقدّم إلى أبيها فعَرَضَ الأمرَ على مجلس العائلة بعد أن تجمع أفراده من شتى أنحاء اليابان. وانتهى الأمر إلى الموافقة على موظف البنك فإن مستقبله أكثر ضمانًا ولم تنفع توسلات الفتاة ولا اعتراضاتها. انتهى بها الحال إلى الحمام أغلقته على نفسها وأطلقت صنبور الغاز. فقد كانت هذه الوسيلة هي آخر صيحة للانتحار بعد أن اختفت الهاراكيري[١٨].

ويصل به الأمر إلى الشعور بانكساره هو، وهو الشعور الذي يعيده إلى الآخرية الجذرية التي يشكلها، ليس المجتمع الياباني بحد ذاته، بل كل مجتمع قياسًا إلى أي مجتمع آخر. وتتكشف له هذه الآخرية الجذرية عندما يتاح له رصد ما يظهر له بوصفه الجمال المطلق – قرية [اسمها أتامي] لجماعة من الصيادين تشرف على المحيط، «وكأن الله سبحانه أراد أن يعوض جماعة الصيادين عن ضآلة نصيبهم في خيرات بلادهم المادية فجعل مساكنهم السواحل المشرفة على أجمل المناظر الطبيعية»، غير أن نظرات سكان القرية العدائية سرعان ما جعلته يدرك أنه ليس محل ترحيب:

كان هذا الطريق من بين الأماكن التي شعرت فيها في اليابان بأنني غريب تمامًا عندما تلفت حولي فلم أجد أجنبيًا واحدًا سواي ولاحقتني نظرات التبرم بوجودي في هذا المجتمع الوطني. ولم ينفعني الكيمونو الذي تخفيت فيه والقبقاب الخشبي الذي انتعلته. وكم من مرة عاودني الحنين إلى أتامي وارتسمت في مخيلتي صورة الليلة المقمرة، ولكنني لم أجرؤ على العودة إليها مرة ثانية، فإن رغبة اليابانيين في حفظها بعيدًا عن متناول الأجانب كانت أجدر عندي بالاحترام من رغبتي في اختلاس نظرة أخرى إلى ذلك الفردوس الدنيوي[١٩].

وبعيدًا عن تقمص وجدانيٍّ شخصيٍّ عميقٍ يدفعه إلى لقاء المجتمع الياباني، فإن ما يتقاسمه كاتبنا مع اليابانيين الذين يخالطهم، بين الحداثة والتقليد، هو **رفضٌ واحد للحداثة إن كانت تغريبًا**: فأمركة اليابان تبدو له مشروعًا خبيثًا، محاولة مآلها الفشل، وهو يرى أن جرائم النظام الإمبراطوري ليس من شأنها أن تبرر نسيان الهوية اليابانية أو التنكر لها. أمَّا فيما يتعلق بهويته هو، من حيث كونه مصريًّا، مسلمًا، صعيديًّا، فيجب أن نضيف لنفرغ منه، مؤقتًا، أنها لا تظهر إلاَّ ظهورًا خافتًا جدًّا في رحلته اليابانية، وهي لا تتعرض في أي لحظة للخطر جرَّاء التفاعلات التي يقبل الدخول فيها[٢٠].

أمَّا كتاب رحلة يوسف إدريس، وهو طبيب تحول مبكرًا إلى الصحافة وإلى كتابة الرواية الاجتماعية، ورفيق طريق للنظام الناصري – وإن كان على أسس نقدية– انخرط في عام ١٩٧٠ في «اكتشاف قارّة»[٢١]، فهو أكثر النصوص، التي أنظر فيها، تميزًا بالطابع السياسي السافر. ومن المؤكد أن آسيا التي يزورها يوسف إدريس ليست آسيا التي أمكن أن يراها واحد كالأمير محمد علي أو واحد كمحمد ثابت:

كان هدفي الأول أن ألتقي وجهًا لوجه بهذا الإنسان الآسيوي، الإنسان الذي صنع المسير الطويل وثورة الصين العظيمة، الذي يخوض بنجاحٍ تجربة الاشتراكية الديموقراطية في الهند، الذي بعد قسوة الهزيمة في اليابان سمق وانتصر، وأصبحت به ثالث دولة في العالم بعد أمريكا وروسيا، والذي يتبدى لنا الآن، وعلى مسمع ومرأى من العالم أجمع، كنه هذا الكم من البطولة الذي يحتويه وهو يناضل ضد الاستعمار الأمريكي في فيتنام[٢٢].

وفي مصر نفسها، بعد اندحار يونيو/ حزيران ١٩٦٧، لم تعد اللحظة لحظة الإصلاح، بل لحظة «تعميق الثورة» لمواجهة «المؤامرة» التي تحركها ضدها «الإمبرياليةُ والصهيونية والرجعية العربية»، بحسب معجم تلك الحقبة. ويصف يوسف إدريس رحلته الآسيوية بوصفها «رحلة لقلب إنسان»: فمن النواحي الديموغرافية والسياسية والاقتصادية والروحية، تبدو له آسيا بوصفها مستقبل الجنس البشري والأمل الوحيد للبشرية في عالم تحاول فيه الإمبريالية الأميركية فرض قانونها[٢٣]. أمّا فيما يتعلق بـ«الخطر الأصفر» - في المقابل- إذا جاز التعبير، فهو يقول:

منذ الآن تضع اليابان خططها لتتكامل اقتصاديًا مع العملاق الأحمر المجاور. وبالصين واليابان معًا، بآسيا الاشتراكية والرأسمالية (...)، بهما معًا، في القريب، ستنشأ كتلة أو معسكر متكامل متناسق أخذ من الغرب كل علمه وأسراره الرأسمالية ومن الشرق كل خلاصة تجاربه الاشتراكية، وبدأ، وسيبدأ يحقق لآسيا وجودًا لم يكن لها في يوم من الأيام .. ومثلما خيل لبعض المعلقين أن احتمال حدوث الحرب بين أمريكا وروسيا أقل من احتمال حدوثها بين الصين وروسيا، فالاحتمال الذي سيتكشف عنه المستقبل أن آسيا، بغربها وشرقها، بصينها ويابانها، ستقف وجهًا لوجه أمام الاتحاد السوفييتي باشتراكيته، والغرب برأسماليته[٢٤].

لكننا، في الوقت نفسه، بإزاء رحلة إلى بشرية يجري عرضها بوصفها بشرية مغايرة بشكل جذري، فالإنسان الآسيوي «لم أكن أتصور أنه إنسان مختلف عنًا إلى هذه الدرجة (...)، لم أتوقع أن يصل الاختلاف إلى درجة أنه يكاد يكون نوعًا آخر من البشر»[٢٥]، حيث تظهر هذه الآخرية، مرة أخرى، بوصفها عين مضمون درس رحلة «كنت متأكدًا أني سأفاجأ وأذهل، أني سأتعلم، أني سيحدث لي تحول روحي هائل، وأني حتمًا سأتغير» جرّاء القيام بها، وهو يضيف «كان الهدف من أجل مصر، كان الهدف من أجلنا نحن، وما من مرة خرجتُ فيها من مصر إلاّ وكان الهدف مصر، وما من مرة سعيتُ فيها لرؤية شعب آخر إلاّ وكان الهدف شعبي، وبالذات الآن، وبالذات حين تصير حركتنا إلى مأزق»[٢٦]. ونحن هنا بإزاء ما قد يمكن تسميته، مع الاستبصار السهل الذي تجلبه رؤيةٌ استرجاعية، بيوتوبيا عدم الانحياز[٢٧]، والتي سمحت آسيا المتصالحة التي حلم بها يوسف إدريس بتوقع

آثارها المجيدة، بعد الانتصار على العدو الغربي المشترك. بما في ذلــك بالنســبة لمصر التي قد تفك ارتباطاتها الحضارية بالچيوسياســة «اليهوديــة – المســيحية» لتستعيد جذورها الآسيوية. ومن جهتــي، فــإنني أرى منطــق «تســهيل» هــذه الاصطفافات الجديدة في ما قد يبدو لقوميين عرب أكثر صرامة من كاتبنا بوصــفه هجرًا لا يُغتفر للخصوصية الهوياتية:

الإنسان في آسيا ليس غريبًا من الناحية الشكلية البحتة عنًا في مصر. في الهند مــثلاً وفــي تايلاند وفي الفيليبين، وحتى في طوكيو، كنت أرى دائمًا وجوهًا مصرية، أو لابد في رأيي أن تكون مصرية. أو، وهذا هو الأصح، نحن قطعًا، وبالذات وجهنا البحري، آسيويون مائة فــي المائة.. إن المغول والتتر والآسيويين تركوا بصماتهم الشكلية في نسلنا هنا، حتى أنــي وأنــا أسير في القاهرة الآن لا أستطيع أن أمنع نفسي عن رؤية أشكال النــاس، وبالــذات البنــات والسيدات، لأردهن إلى أصلهن الحقيقي في القوقاز والتركمانستان والكازاخســتان وكشــمير والبنجاب وسيام وجزر اليابان.. لقد أدركت أن الملامح التي نسميها مصرية أو عربية ليست كذلك في الحقيقة، فحقيقة أمرها أنها آسيوية جاءت من الصين، وبالذات من أواسط آسيا[٢٨].

وسيمضي يوسف إدريس إلى حدِّ الإشادة بغنائية – متفردًا فــي ذلــك بــين مجموعة الرحالة الذين أتحدث عنهم – بجمال العيون الآسيوية، وخاصة اليابانيــة، معربًا عن أسفه للموضة التي انتشرت بين نساء هذا البلد والمتمثلة في توسيع فتحة العين [على يد جرّاح] لتصبح أشبه بالعيون الغربية. والشيء الجوهري هنــا إنمــا يكمن في هذا التناظر – القاهرة في اليابان واليابان في القاهرة–، إلاّ أننا ندرك أنه قد يبدو أكثر اقتصادًا على مستوى الهوية تحميل اليابانيين أنفسهم تكلفــة مخالصــة تسويات المعنى هذه.

وما يقابل هذه اللوحة عن الإنسان الأصفر بوصفه مستقبل البشرية هو معاينة احتضار الحضارة الأوروبية:

لقد كانت نهاية الحضارة الأوروبية على يد آخر نظرية، آخر ثمرة فلسفية مــن ثمــار تلــك الحضارة، الماركسية. بوجودها، بقيام أول ثورة شيوعية، بانقسام أوروبا إلى معسكرين، إلــى اشتراكية ورأسمالية، تعادي إحداهما الأخرى أبشع عداء بانتهاء الجولــة الأخيــرة بــالحرب العالمية الثانية، انتهت الحضارة الأوروبية وتجمدت[٢٩].

أما فيما يتعلق بأميركا، فهي تبدو له بوصفها حضارة «مضحكة»، بل «نقيض الحضارة» في الواقع،

أغرب حضارة في التاريخ، فهي تقوم لأول مرة لا لتسير مع التاريخ وتسبقه وإنما حضارة تقوم لتقف في وجه التاريخ، لتوقفه، لتعادي التقدم (...) هذه رسالتها.. أما وسـ.ـيلتها فهي التكنولوجيا، أو بالضبط علم أوروبا مسخرًا لا لمصلحة البشرية وإنما لمصلحة قوى الاستغلال[٣٠].

ثم يتواصل طعن يوسف إدريس اللاذع في الرأسمالية والإمبريالية عدة صفحات، مشتملاً على شجب إسرائيل ودورها كدركيٍّ للغرب في المنطقة، دون أن تكون هناك فائدة من أن نستعيد هنا لغة هذا الشجب تفصيلاً. أمَّا أوروبا فهو يرى أنها لم يعد لديها ما تقدمه لبقية الجنس البشري، ولم تعد تملك نموذجًا تقدمه. فهي تظل على الأكثر مستودع ماضيها الخاص وقد تكون جامعة – أو «احتياطيًـا»– يمكن لأميركا أن تستمر في إرسال بعض طلابها إليها لكي يخامرها وهم أنها تملك هي نفسها ماضيًا وتاريخًا. وما تهمني الإشارة إليه هنا هو السؤال الذي تفضي إليه هذه اللوحة، التي فات اليوم أوانها بالفعل، عن انحطاط الغرب، وهو سؤال كان كاتبنا بعيدًا تمامًا، آنذاك، عن أن يكون الوحيد الذي طرحه: هل سيكون الإنسان الأصفر على مستوى رسالته التاريخية ؟ وما تنكب عليه رحلة يوسف إدريس في آسيا هو الرد على هذا السؤال. فماذا يعاين هناك ؟ أن ڤيتنام بسبيلها إلى تلقين الولايات المتحدة درسًا قاسيًا، إذ تكتشف أنها ليست في مجرد مواجهة شعب يناضل من أجل استقلاله، بل في مواجهة «نوع آخر من البشر»[٣١]. أن «مصير آسيا للصين»، التي يمتد إشعاعها الثقافي والإيديولوچي امتداد النار في الهشيم، مدفوعًا بـ«المنطق الذي لا يقاوم: الثورة المسلحة التي لا بديل عنها ولا محيص»[٣٢]. وفي هذه اللوحة، تبدو اليابان كلغز محير: فمع كونها آسيوية بلا جدال، فإن تحالفها مع أميركا هو الذي أتاح مع ذلك إعادة بنائها والدور الجديد الذي تلعبه في آسيا – مواصلة السعي إلى تحقيق أهداف اليابان الإمبراطورية بوسائل أخرى:

أعتقد أن كل هذه الأعراض العسكرية للقومية اليابانية ليست أخطر الأعراض، والدليل أنها جميعها فشلت. إن العلامة الأهم في رأيي والأكثر دلالة هي الانفجار الاقتصادي الياباني

المعاصر. فلقد غير اليابانيون التكتيك تمامًا، وبدلاً من الاصطدام مع آسيا مرة ومع الغرب أو غيره مرات تعلموا، بدل الصدام، الامتصاص، امتصاص كل ما لدى آسيا من قدرة على العمل الدائب وطاعة النفس والتخطيط الطويل المدى، وامتصاص كل ما لدى الغرب من علم وتكنولوجيا وأسرار صناعة، وبهذا المزيج من القدرة البشرية والقدرة الآلية العلمية، استطاعت الشركات الخمس الكبرى في اليابان والثلاثون عائلة التي تمسك بمقاليد الأمور أن تتمكن، وفي ذكاء شديد، من تفجير تلك القنبلة الصناعية الأشد خطرًا في رأيي – وحتى من وجهة نظر عسكرية محضة – من قنابل الهيدروچين والكوبالت[٣٣].

وضمن هذا المنطق، فإن المسألة التي يطرحها مسار اليابان، وهي مسألة حاولتُ بيان بُعدها الإصلاحي بشكل محدَّد، هي مسألة الثمن الهوياتي الذي يجب دفعه من أجل تحقيق هذه الأهداف، أو أيضًا مسألة الخطر الذي يواجهه المجتمع الياباني جرَّاء السعي إلى تحقيقها: خطر الجحيم، كما أثبتت ذلك خاتمة الحرب العالمية الثانية، وخطر الأمركة والتنكر للذات، وهو ما يخشاه من يحنون إلى اليابان القديمة.

في ٢٥ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٧٠، عشية وصول يوسف إدريس إلى طوكيو، أخذ يوكيو ميشيما على عاتقه أن يضفي طابعًا دراميًّا بطريقته على رهانات مثل هذه المسألة بتطبيقه على نفسه، في مقر القيادة العامة لقوات الدفاع الذاتي اليابانية، طقس **السيبوكو**، حيث شق أحشائه بحربة الساموراي التي تخصه، قبل أن يقوم مساعده بقطع رأسه ويلحق به إلى الموت بعد ذلك مباشرة. وبحسب اعتراف كاتبنا نفسه، فإن هذا الحدث الدرامي سوف يكون الفاصل الذي يسمح له ببدء فهم «اللغز الآسيوي»، عمومًا، ولغز اليابان، خصوصًا. فمن جهة، يشير انتحار ميشيما إلى «التناقض الرئيسي» الكامن في أساس الطريق الذي اتخذته اليابان لكي تعيد بناء نفسها:

المشكلة التي كانت تؤرق ميشيما وغيره من ممثلي الضمير الأعمق للقومية اليابانية بدأت تظهر إلى الوجود شيئًا فشيئًا: حَسَنٌ جدًا ! لقد رأينا كيابانيين أن نستعين بحضارة الغرب وعلومه وصناعاته لقهر الغرب والتفوق عليه. كانت هذه هي الخطة وكان هذا هو البرنامج، ولكن الشيء الذي لم يكن في الحسبان قط هو أن يبدأ هذا العلم الأمريكي الأوروبي، وتبدأ

صناعة الغرب نفسها وتقاليده الصناعية، تبدأ تعمل عملها في الإنسان الياباني، وبالــذات فــي أجياله الجديدة. وتبدأ الصناعة نفسها تخلق لها جيلاً وثقافة وتقاليد مختلفة تمامًا عــن تقاليــد اليابان القديمة وأخلاق الساموراي (...) وحتى عن تقاليد الشرق نفسها ونمطها السلوكي. لقد جاء الإنسان الياباني إذن بالصناعة ليستخدمها كوسيلة للتفوق، فتولت الصناعة نفسها تغييره، تولت إذابة التعاليم التي تراكمت أجيالاً فوق أجيال، تولت تخفيف هذا الأكسير القومي وإضافة كل بُهارات الغرب من الــ إل إس دي والشذوذ الجنسي والجاز والاستهتار بالحيــاة نفســها كحياة (...) جيل جديد طاغ مكتسح نشأ. وسائل حديثة من راديو وتليفزيون وصحافة تمســح الماضي كله وتحيل مسرح الكابوكي الشهير إلى المتحف، وتقاليد الجيشا العتيدة إلــى مركــز كمركز الفنون الشعبية يحتفظ به اليابانيون الأذكياء ليفرجوا عليه السياح ويذيقوهم جرعة من خمر اليابان القديمة ويلتقطوا معهم الصور والتذكارات[٣٤].

ومن هنا إضفاء يوسف إدريس البطولة على ميشيما باعتباره رمزًا: إن العودة إلى قيم اليابان القديمة، اليابان التي طهرتها من جرائمها زمــن الحــرب أميركــا نفسها، بجريمتها في هيروشيما وناجازاكي، ليست مجرد ماضوية رجعية بل هــي التحذير الأكثر مهابة وحسمًا الذي يمكن تصوره من اليابان التــي بســبيلها إلــى النشوء، وهي يابان تُعَدُّ حليفًا ثابتًا للولايات المتحدة ولشريكتها، ألمانيا الجديدة، في استعباد العالم:

حين أحس ميشيما أنه إنما يؤذن في مالطة، قرر أن يقوم بما لا تستطيع الكتابة نفسها أن تقوم به، قرر أن يقوم بــ«الفعل» بما هو أكبر وأعظم وأهم من الكلمة[٣٥].

وحتى إذا كانت بادرة ميشيما نفسها تظل في النهاية غامضة بالنسبة ليوســف إدريس، إذ لا يمكن ترجمتها الترجمة الصحيحة إلى الثقافة التي يحملها، بما يشكل تأكيدًا لحقيقة أننا بإزاء «إنسان مختلف، بإزاء وجه آخر لدنيانا»[٣٦]، فإن دلالتها لا تبدو له مع ذلك أقل عالمية، وذلك تحديدًا من حيث كونها دلالة هوياتية. وما يصنع عظمة هذه البادرة، هو أنها تشير إلى الطابع الذي لا سبيل إلى علاجــه للضــياع الذي يتهدد، بما يتجاوز اليابان وحدها، كل الجنس البشري في مواجهــة الهجــوم الرأسمالي الأميركي، وهو ما يبرر له أن يضع في معسكر واحد هو تشــي منــه وميشيما وماو وعبد الناصر – معسكر دون كيخوته، الذي ينتهي حديثه عن ميشيما

عند ما يرمز إليه، دون كيخوته الذي قد يكون نجح أخيرًا في التغلب على طواحين الهواء، وإن كان بموته.

اليابان: إرشادات

مثلما هي الحال مع ممدوح عبد الرازق، يقيم يحيى زكريا في طوكيو لأربع سنوات، في مستهل ثمانينيات القرن العشرين، بمنحة من الحكومة اليابانية، لكي يواصل هناك دراسة الهندسة. إلاَّ أنه خلافًا لسابقه، وعلى الرغم من الاهتمام الشديد الذي يوليه للبلد ودقة ملاحظاته، لا يملك قدرته على التقمص الوجداني ويجد الحياة في بلاد الشمس المشرقة، باختصار، جد شاقة وجافة، فهي بلاد يؤدي فيها شعورٌ محتدمٌ بالهوية القومية وبالانتماء المشترك إلى إشعار «الشخص الأجنبي بالغربة الشديدة مهما امتدت إقامته بينهم»[٣٧]. والكتاب الذي ينشره ليفيد مواطنيه، وخاصة أولئك الذين قد يُدْعَوْنَ، مثله، إلى الإقامة لمدد طويلة في اليابان، يتميز بطابعٍ إرشادي، يشتمل على قسم أولٍ تاريخي، يعرض فيه تخوم «المعجزة» اليابانية الأولى، وقسم ثان يبرر عنوانه – «اليابان في عيون مصرية»–، يظهر بالأخص بوصفه كتالوجًا لمواقف عدم فهم أو التباس يهم حيالها المصريَّ المنتبه اثنان منها:

> لعل مشكلة اللغة هي أولى المشكلات التي ينبغي على المرء أن يستعد لمواجهتها قبل أن يفكر في زيارة اليابان، وذلك نظرًا لصعوبة اللغة اليابانية سواء من حيث النطق أو الكتابة. وقد يتصور البعض إمكان التفاهم مع أفراد الشعب الياباني باللغة الانجليزية التي يدرسونها في المدارس والجامعات كلغة أجنبية أولى لمدة تصل في المتوسط إلى ستة سنوات. وهذا تصور يمليه المنطق السليم إلاَّ أنه لا يتفق مع واقع الحال، ذلك أن الأجنبي يتحير دائمًا في اختيار اللغة التي يخاطبهم بها. فهو إن حادثهم بالانجليزية قَطَّبوا الجبين، وفغروا الأفواه، وبدا عليهم عدم الفهم الممزوج بالارتباك الشديد حتى إن بعضهم يلجأ إلى الرد باليابانية غير عابئ بعدم فهم محدثه لها، بينما يجد البعض الآخر الحل الأمثل في الهرب من الموقف برمته بأن يتركك تكلم نفسك ويمضي لحال سبيله ! أمَّا إذا كان المرء قد جد واجتهد حتى تعلم شيئًا من لغتهم فراح يجاذب بعضهم أطراف الحديث، فإنه يصاب بالذهول حين يأتيه ردهم بالانجليزية ! [٣٨].

وهو يرى في ذلك، بما يتجاوز مجرد خللٍ في التواصل، كاشفًا لموقف، يُعزى إلى اليابانيين، حيال العالم الخارجي، وهو موقف يبدو له سلبيًا بشكل أساسي: فمن جهة، إذا كان صحيحًا أن التلامذة اليابانيين يتعلمون الانجليزية في المدرسة، فإن هذا لا يدل، إن صدقناه، على رغبة في الانفتاح على العالم، بل هو برهنة على نزعة نفعية صارخة هدفها الرئيسي «الترجمة من أجل نقل ما يفيد من علوم وفنون الغرب إلى [اليابانية]. وفضلاً عن ذلك فإن القائمين على أمر التعليم لا يهتمون بتدريب الطالب على المحادثة الانجليزية»[٣٩]. ومن الجهة الأخرى، وبما يجاوز تشكيلاً فسيولوجيًا للجهاز الصوتي بإمكانه أن يكون، تلقائيًا، عقبةً أمام تعلم الانجليزية أو لغة أجنبية أخرى، فإن انغلاق اليابانيين اللغوي يبدو له أول علامات «تعصبـ»ـهم «ضد كل ما هو غير ياباني»، وهو ما يرى تصويرًا له في الحياة اليومية، مثلاً، في أن

> يستوقفك أحدهم من دون جميع المارّة ليسألك عن الطريق بلغته اليابانية ! وتعجب من أمرهم، هل يقصدون بذلك اختبارك أم السخرية منك ؟ .. أم أنهم يفترضون بحسن نية أنك ولا شك تجيد لغتهم مادمت قد حللت بينهم ...[٤٠].

ويمكننا أن نرى، في صوغ هذا التشخيص لاستحالة التواصل، استعادةً لتيمة «عدم إمكان معرفة اليابان»، والتي سبق لي أن أشرت إلى أنها إحدى المألوفات الأولى للحديث عن الرحلة إلى اليابان. وما يهمني التشديد عليه هنا، هو الأسلوب الذي قد يمكن به قلب استحالة النفاذ هذه بحيث تعني مقابلها – العجز الياباني عن استيعاب الآخرية حقًا:

> إذا كنت في اليابان، فلا تستغرب إذا ما اعترض طريقك أحد الفتيان وعلى وجهه ابتسامة بلهاء ليستأذنك بمنتهى الأدب في بضع دقائق من وقتك يمارس معك فيها المحادثة الانجليزية، ولا يركبنك الغرور أو تحس بالزهو حين تتهافت على صداقتك فتياتهم الجميلات، فلعل كل ما يبغينه من وراء ذلك هو مجرد التدريب على استخدام تلك اللغة ! ويحدث هذا أو ذاك سواء كنت من أبناء اليمن أو من أدغال أفريقيا، من الأرجنتين أو من الاتحاد السوفييتي، إذ أن معظمهم يعجزون عن تمييز جنسيات الأجانب، ويستريحون لاعتبارهم جميعًا أمريكان يجيدون – بالتالي – اللغة الانجليزية ![٤١].

ومع ذلك، فإن هذا الانعدام الأساسي للتفاهم، هذا الامتناع من جانب اليابانيين عن الخروج من ذواتهم، لا ينال بأي شكل، في نظره، من قدرة اليابان على أن **تكون نموذجًا**: فالموارد الهوياتية الموروثة من تاريخ اليابان التليد لا تشكل فقط إطارًا ملائمًا لتلقي الحداثة – وهو ما يبدو بوصفه المكسب الرئيسي لحقبة المايچي–، بل إنها قد برهنت بالأخص من الآن فصاعدًا أنها قادرة على مقاومة الحداثة، بالمعنى المزدوج المتمثل في وقوفها سدًّا فعالاً في وجه تلك العناصر من هذه الحداثة التي قد تبدو نافلة أو ضارّة من زاوية متطلبات الولاء الهوياتي إلى جانب تمثله [: تمثل هذا المعنى المزدوج] في صمودها الكبير للمقارنة مع القيم والنماذج التي يعتز بها الغربيون أيّما اعتزاز – إلى درجة تأكيد عالميتها– والتي عملوا على فرضها على بقية العالم. والأمر الجوهري هو هذه **الانتقالية**: فروح الساموراي ليست قابلة فقط لأن تتحول إلى ثقافة اجتهاد واستثمار، بل إن النموذج الياباني لتنظيم العمل والإنتاجية، بالمقابل، قد يكون فيه ما يمكن أن تتعلم منه الرأسمالية والاشتراكية على حدٍّ سواء، كما تشهد على ذلك أداءات الشركات الصناعية اليابانية ؛ وعلاقة اليابانيين جد الخاصة بالطبيعة لا تتماشى فقط مع الحداثة الحضرية والتكنولوچية، بل إنها قابلة لأن تهب هذه الحداثة إضافة روحية، نبدأ في الانتباه إلى أن الغرب والكتلة السوڤييتية على حد سواء قد يكونان غفلا عنها ؛ والتكوين العضوي للمجتمع الياباني، وهو تكوين قائم على العائلة، ليس فقط تكوينًا متماشيًا مع الحداثة السياسية التي لا يمكن لنا إنكار تمتع اليابان بها، حتى وإن كان الغرب الظافر هو الذي فرضها عليها، بل إنه قد تمكن من مقاومة الانحلال الأخلاقي والروحي الذي يؤثر على الغرب كما يؤثر على الكتلة الاشتراكية، بما يشير إلى وجود «طريق ثالث»، فيما يكتب يحيى زكريا، بين «[تمجيد] القيم الرأسمالية الفرد» وتمجيد القيم الاشتراكية الجماعة[٤٢]. وهو ما يدل، إذا ما صدقنا يحيى زكريا، على «[انعدام معنى] تلك الأفكار الماركسية التي تدعو إلى الصراع الدموي وتكرس الحقد الطبقي»[٤٣]. ويتلو ذلك فصل عن «الإضراب على الطريقة اليابانية»، حيث يوضح أن النقابات اليابانية اعتادت القيام – باتفاق مع أرباب العمل وبالحرص على أن يكون إرباك الإنتاج أو حياة المواطنين

اليابانيين عند أدنى حدٍّ له – بإضرابات «موسمية»، مُرَتَّبة سلفًا، تحصل عادةً بمناسبتها على تلبية لمطالب تم التفاوض عليها سلفًا مع أرباب العمل[٤٤].

ومن المفارقات أن انعدام التفاهم هذا نفسه هو الذي يمكّن اليابانيين من السماح لأنفسهم بأن يقلدوا، بشكل أعمى نوعًا ما حتى وإن كان هذا لا يستبعد الفرز، النماذج الغربية دون أن يتأثروا جرَّاء ذلك بالمقابل في ما يشكل أسس الكينونة اليابانية في العالم، والتي تُعَدُّ المتراس الأخير ضد تلاشي الحرارة الهوياتية الذي قد لا يتخلف عن استتباعه، كما في مجتمعات أخرى أقل ثقة بنفسها، التشرُّبُ بالقيم الغربية اللصيقة بهذه النماذج:

يتنعم اليابانيون بكل ثمار التقدم التكنولوجي، إلاَّ أنهم لا يزالون ريفيين في كثير من نواحي حياتهم ! وهم يتحرقون شوقًا إلى الحياة العصرية، ولكنهم لا يشعرون بالاسترخاء إلاَّ في العيش بطريقتهم التقليدية الخاصة ! وإنهم ليُظهرون الزهد في مديح أنفسهم، ويتوقون لسماعه من غيرهم، وينتقدون بلادهم مُرَّ النقد، ويضطربون أشد الاضطراب إذا ما اتفقت معهم في ذلك ! وفي الوقت الذي يشعرون فيه بالنقص تجاه كل ما هو أجنبي، يؤمنون في قرارة أنفسهم بأن اليابان هي أعظم البلاد، وبأن شعبها هو أذكى الشعوب ! وعلى الرغم من ولعهم الشديد بالتقليد، فإن المرء لا يملك غير الاعتراف بأصالة هذا الشعب الذي لا يشبه في الحقيقة إلاَّ نفسه ! [٤٥].

ولا مراء في أننا نجد هنا، كما نجد لدى الأمير محمد علي أو لدى محمد ثابت، منطق تقليلٍ من مآثر اليابان، في اللحظة عينها التي يجري تشكيل اليابان فيها كنموذج، كما لو أنها صارت مذنبة باقتراف نوع من «الإغراق الثقافي» ساعدت على التمكين له وعلى جعله مُنَافِسًا روحُ الانضباط والبساطة التي يتميز بها سكانُ اليابان الذين قد يكون بالإمكان جعلهم ينجزون أي مهمة قد يقررها قادتهم، وذلك بأقل تكلفة وحتى دون أن يكون من الضروري أن يفهم هؤلاء السكان ما يقومون به. ونحن هنا بإزاء الحصن الأخير الذي يمكن أن ينكفئ إليه شعور التفوق الذي لا يقبل راويتنا البتة التزحزح عنه، على مدار إقامته في اليابان، وذلك، في آن واحد، بوصفه مسلمًا، يتمتع بشرعيةٍ أسمى من الشرعية التي قد يتفاخر بها مضيفوه اليابانيون، وبحكم علاقته بالثقافة الغربية التي لا يتخلى، من جهته، عن اعتبار نفسه، في آن واحد، طرفًا أصيلاً فيها وصاحب حق فيها.

هل اليابانيون مؤمنون بأساطيرهم؟

سواء كانت نصوص تلك الحقبة منبهرة عمومًا بأداءات التحديث الياباني الثاني أو أكثر ارتيابًا فيما يتعلق بشروط تحققها أو بكلفتها الهوياتية، فإن ما يجمع بينها هو الأسلوب الذي تعيد به تفعيل المسألة الإصلاحية القديمة والخاصة بالفصل بين معارف وتكنولوجيات الغرب وأسسها الروحية والأخلاقية. ومن هذه المسألة ذات الحدين، رأينا أن الحقبة السابقة قد أعلت من شأن الركن الأول، أي مسألة التمييز، الفرز في المدنية الغربية، سعيًا إلى عدم استبقاء شيء منها سوى العناصر المفيدة لتحقيق التقدم وتفادي كل ما قد يتكشف أنه يشكل تهديدًا للهوية. وفي نصوص هذه المجموعة الثانية من الرحالة، أعتزمُ بيان أن ما يهم في المقام الأول كُتّابها، هو الأسلوب الذي يتحقق به، في اليابان، الاستحواذ على الحداثة، بألف ولام التعريف، بما يترتب عليه إبرازُ الركن الثاني للمسألة الإصلاحية، أي شروط التوليف الجديد بين التراث وموارد التقدم المستوردة، وهو توليف يجري النظر فيه من زاوية قدرته على أن ينصف، في آن واحد، متطلبات الولاء الهوياتي ومتطلبات الحداثة، والتي لا يجري التشكيك في طابعها الصالح لكل البشر.

والرد على هذه المسألة يضع كُتّابنا أمام افتراضين متناظرين يحددان في الوقت نفسه خيارين متناقضين في موضوع استراتيجية «تنمية هوياتية مستدامة»، إذا ما غفرتم لي هذه الصيغة التي لا تنتمي إلى ذلك الزمن. فإمَّا أن نفترض أن اليابان لم يطرأ عليها تغير أساسي، أي أنه فيما عدا تحديث الواجهة (والذي هو مع ذلك ليس أقل فاعلية) الذي تعرضه على العالم، فإن ما يتأبَّدُ، اليوم كما بالأمس، هو الطبقة التحتية الهوياتية نفسها، التي لم تبدلها قوى التقدم بل زادتها قوة - إلاَّ أنه عندئذ تنطرح مسألة السر الذي يسمح لليابان بأن تجد، دومًا ومُجَدَّدًا، في نفسها، موارد نهضاتها المتعاقبة. أو أن نفترض الافتراض المعاكس، ألاَ وهو أن اليابان، تحت الفولكلور الذي تبديه، في الاستعراضات الأصيلة إلى هذا الحد أو ذاك بحسب الجمهور المستهدف، وبصرف النظر عن رسوخ بعض المواقف أو بعض معايير السلوكيات والقيم التقليدية، قد تحولت تحولاً عميقًا بتعرضها للأمركة - إلاَّ أنه عندئذ تنطرح مسألة وضعية ووظائف هذا المرجع الهوياتي الذي يجري تفعيله دومًا، بالنسبة للأمور الصغيرة والكبيرة.

في حالة، نُحَالُ إلى نوع من الوظيفة أو النزعة السيكولوجية سلفيتي الأثـر، المهتمتين قبل كل شيء بالميثولوچيات والتكريسات الشرعية التي يُبرزها اليابانيون أنفسهم، وبالأسلوب الذي يمكن به توظيف هذه الميثولوچيات والتكريسات الشرعية في خدمة أهداف جديدة – تتمثل الآن في بناء واحدة من القوى الاقتصادية الأولـى في العالم– وهي أهداف غريبة تمامًا عن اليابان القديمة المتخندقة فـي جزرهـا، والتي يشير غالبية كُتَّابنا، مثلاً، إلى قلة الاحترام الذي كان يتمتع به فيها التجـار، في حين أن قوتها التجارية هي من الآن فصاعدًا التي أوصلتها إلى الصـف الأول بين الأمم. ونحن هنا بإزاء المشـكلة النموذجيـة التـي واجهـت الإصـلاحيين، الحريصين على إعادة تفعيل القوى الإيجابية للوحي الإسلامي من خلال الاجتهـاد الرامي في وقت واحد إلى تنقية هذا التراث، بالعودة إلى بساطة الأصول، وإدراجه في صيغ ومؤسسات المجتمع الحديث.

وفي الحالة الثانية، فإن ما يشد الانتباه هـو بالدرجـة الأولـى التسـويات، المعاملات، التي يحاول بواسطتها شعب بأسره الرد على «أزمة مجتمـع» ناجمـة عن الأسلوب الذي تؤدي به انحرافاتُ التحديث إلى النيل من هويةٍ لـيس مسـتعدًا للتخلي عنها. ونحن هنا، هذه المرة، بإزاء مشكلة تحديثيين أمام تحـدي علمنـةٍ لا تهدد البُعد الديني لهوية المجتمعات «العربية – الإسـلامية»، عمومًـا، والمجتمـع المصري، خصوصًا.

وفي كل من الحالتين، تكمن المسألة المحورية في الأسلوب الذي تصور بـه نصوصنا لحظتي النهضة اليابانية.

ومن بين جميع الرحالة الذين نتحدث عنهم هنا، فإن ممدوح عبد الرازق هـو الرحالة الذي تعد إقامته في اليابان الإقامة الأقرب إلى نهاية الحرب العالمية الثانية: فحتى إذا كانت إعادة بناء البلد على وشك الانتهاء لحظة وصوله، في عام ١٩٦٠، فإن المجتمع الياباني يبدو له، كما رأينا، مجتمعًا يمر بأزمة عميقة. فمن جهة، يرى جيدًا ما تدين به انحرافات النزعة العسكرية اليابانية لمشروع المـايچي نفسـه، أي السعي إلى البناء الهوياتي:

كان المجتمع الياباني في أوائل هذا القرن [العشرين] تربة خصبة لشتى الأفكار المتطرفة فـي السياسة والدين. وكثير من المذاهب والاتجاهات السياسية التي مازالت آثارها واضـحة فـي

الحياة اليابانية حتى اليوم تمتد جذورها إلى هذه الأيام التي كانت الأمة فيهـا تتـأجج بـروح الوطنية المتطرفة وفتوحات الجيش الياباني الفتي في القارة الآسيوية تغذيها وتغرس فيها أحلام السيادة والتوسع[٤٦].

والمشكلة هنا هي مشكلة ديمومة هذه الاتجاهات نفسها، التي يرى كاتبنا جيدًا أنها تتعزز كرد فعل على الهزيمة وعلى التدخلات الأجنبية، التـي لا يكـف عـن تسجيل «آثار»ها «الخبيثة»، بعد نحو خمسة عشر عامًا من الاحتلال الأميركي. إلا أنه، من الجهة الأخرى، وحيال «الفراغ المعنوي الهائـل ذي خاقتـه الهزيمـة وانهيار أغلب القيم والمفاهيم القديمة»[٤٧]، لا يوجد بديل : العودة إلى الذات، وإلا فهي مُهَدَّدَةٌ بالضياع نفسه. وعبر تنقلاته في داخل المجتمع الياباني، الذي لم يصبح بعدُ دُرَّةَ الحداثة التي سوف يصبحها في العقد التالي، يسجل ممدوح عبـد الـرازق رمزين متقابلين لهذه الأزمة يشتركان في صلتهما بالأسلوب الذي يمتحن به تـدخل الآخرية الصلةَ بالذات أو يكشف اضطرابها.

ويشير الرمز الأول إلى خطر الفلكرة الذي تتعرض لـه المـوارد الهوياتيـة الموروثة – من أسلوب اللبس إلى الفنون الشعبية مـرورًا بمختلـف الاحتفـالات السياسية أو الدينية وغير ذلك من الاحتفالات التذكارية: إذ نجد في آن واحد تلاشيًا للكفاءة فيما يتعلق بالترتيبات التي قد تكون كفلتها في الماضي أو تلاشـيًا لـدورها كعلامات هوياتية، وإنتاج صورة عن الذات للآخر. وخطرُ ذلك يتكشف له بمناسبة الكابوكي، الذي يعلن أنه شديد الهواية له، حيث يلاحظ أن الجمهور الياباني نفسـه ربما لم يعد يحتفظ، مع هذا الفن الياباني بشكل خاص، بعلاقة جـد مختلفـة عـن علاقة هؤلاء السائحين الأميركيين به، والذين يصادفهم لدى خروجه مـن مسـرح والذين يقتصر اهتمامهم على التقاط صور فوتوغرافية غرائبة، وملوّنة، يتيح هـذا العرض فرصة التقاطها:

> ليس نصيب الكابوكي اليوم من الجمهور الياباني نفسه بأفضل كثيرًا من نصيبه لـدى هـؤلاء الذين لا يفهمون لغته ولا يجدون فيه أكثر من أنه مكان يصـلح للتصـوير، فالإقبـال عليـه محصور كله بين هؤلاء الذين بلغوا العقد الخامس من أعمارهم والحنينُ إلى الماضي يـدفعهم إلى تلمس صورة في أي فن لم يلحقه من تيار الثقافة الأجنبية الجارف أثرٌ كـاد أن يطمـس

معالمه (...) ولا أدري إلى متى سوف يبقى للكابوكي وجود بين المسارح في اليابان، وإلى متى سوف يتحمل ممثلوه عناء التخاطب مع جمهور يتناقص أفراده تدريجيًا هؤلاء الذين يقدرون ويفهمون، ولكن أليس في حالهم كبير شبه بحال المتطرفين في التجديد من الفنانين المحدثين، فكلاهما على كل حال أصبح يعاني من مشكلة الجمهور الذي لا يفهمه[٤٨].

وأنا أنظر إلى هذا بوصفه مفتاحًا أو سلكًا موصِّلاً: ففي نظرة الآخر، تتعرض الهوية لخطر أن تصبح غريبة عن نفسها. أو أن النظرة التي يلقيها الآخر على الأنا تعد على أي حال نظرة مُكوِّنة للأنا، أو أنها، على الأقل، تشهد على أداءاتها، على قدرتها على إبراز نفسها بوصفها مختلفة، على مصداقيتها الهوياتية، قد يجوز القول، في عالمٍ وَحَّدَهُ احتيازُ النماذج الغربية.

والرمز الثاني للتآكل الهوياتي والذي حدده ممدوح عبد الرازق هو رمز ما قد يمكنني تسميته بالانسحاق بالآخرية. وما أن نمعن في قراءة هذا النص حتى نكتشف أن مما له دلالة واقع أن الفصل الذي يتناول به الكاتب هذا الموضوع مباشرةً هو أحد الفصول الأكثر شخصية، بل الأكثر حميمية، في مروية عاينتُ إلى أي حدٍّ يُعَدُّ الراوي فيها حاضرًا ومنخرطًا. إن كيكو فرانك، البالغة من العمر نحو عشرين عامًا، هي ابنة بحار أميركي ويابانية، وهي بائعة في محل التقاها الكاتب وهو يتسكع في الحي التجاري ليوكوهاما العتيقة «على طول الطريق الضيق الذي يعج بالمارة والسيارات بشكل يذكر بشارع الموسكي عندنا في القاهرة»[٤٩]. وخلافًا لمايكوسان، فتاة الجيشا، التي تُعَدُّ تجسيدًا لنوع من الأنثى اليابانية الأبدية، والتي روى لنا بالفعل غرامياته الأفلاطونية معها، فإن كيكو فرانك متمردة:

من حيث الطباع (...) كانت أمريكية قحة لا يخالطها انكسار اليابانية، فهي جريئة معتدة بنفسها لا تعرف حدود الأنثى ولا تعترف باختلافها عن الرجال[٥٠].

فإذ عَنَّفَها ربُّ عملها على عدم مراعاتها للزبائن في العمل، لا تتردد في شتمه بالانجليزية، هو وأمثاله من اليابانيين، وهي واثقة من أن أباها الأميركي لن يتخلف عن المجيء للبحث عنها وعن أمها، ليصحبها معه إلى أميركا حيث ينتظرهما مستقبلهما. ولا مراء في أن «مزاج» كاتبنا، «من حيث كونه صعيديًا»،

لا يستثير لديه أبسط استنكار حيال تصرفات الشابة الأكثر غرابة، فهو استنكار يجهضه كونهما شريكين في الغربة، وحقيقة أنها، فيما يعترف، «لم تكن تكلفني أي حركة نفسية عنيفة ولم تكن تجرني إلى مشكلتها بل بقيتُ دائمًا متفرجًا ليس له دور وإن وقف على خشبة المسرح بين الممثلين»(٥١). وإذا كان هذا الاستنكار يظل مُضمرًا، فإن شعوره العميق، الذي عاشه بالمعنى القوي للمصطلح، إنما يظهر جليًا عندما تبدأ الفتاة في التواصل من جديد مع جذورها اليابانية، بعد خيبة أملها الهائلة حيال اكتشافها أن أباها لم يتزوج أمها قط، وأنها هي نفسها ليست أميركية. وعندما تأتي كيكو لتوديعه في ميناء يوكوهاما، في اللحظة التي يستعد فيها لمغادرة اليابان نهائيًا،

لن أنسى ما حييت منظرها بالكيمونو الياباني وتصفيفة الشعر التقليدية تضفي على قامتها المديدة وجسدها الملفوف بهاءً ورونقًا كأنها أميرة من أميرات العصور الوسطى، وتركز عليها بصري والباخرة تبتعدُ رويدًا عن رصيف الميناء ... فقد كانت أفضل ما يحتفظ به المرء في مخيلته تذكارًا لهذه البلاد التي أحبُ لها أن تحفظ لتقاليدها العريقة مكانًا في ركب نهضتها الحديثة(٥٢).

ويبدو لي أننا قد نخطئ إذا ما رأينا في هذا ماضويةً ما، حتى وإن كان الحنين إلى اليابان القديمة يعبر عن نفسه، إن جاز القول، بين كل سطر في مروية ممدوح عبد الرازق: فما أراه في هذا، من جهتي، هو التعبير عن قناعته العميقة، القيمية قد يمكن القول، بوجود شيء اسمه الهوية الحقيقية، الجوهرية، المميزة لكل مجتمع ولأفراده، يميل هؤلاء دومًا إلى العودة إليها، بشكل جماعي وبشكل فردي. وبقدر ما أن كيكو قد لا يمكنها أن تسعد من دون هذا التصالح مع نفسها، فإن اليابان قد لا يمكنها إعطاء معنى لقوتها ولرفاهيتها المادة إلاّ إذا تواصلت مع الميثاق المؤسِّس لها – الذي تتمثل تجلياته العديدة في تراث الساموراي ومسرح الكابوكي والسومو وعبادة الأسلاف والطبيعة – والذي يعود إلى كل جيل تفعيله بالجمع بالأسلوب الأكثر تناغمًا قدر الإمكان بين التراث الهوياتي والتطلعات إلى التقدم. وإذا كنا بشكل أساسي أكثر بإزاء **نزعة جمالية**، فإنني آخذ كمؤشر على ذلك درس الإصلاحية اليابانية الذي يقدمه لكاتبنا أستاذ فلسفة بجامعة نيهون في طوكيو التقاه على متن قطار عند تأمله جبل فوجي ياما الذي مر به القطار:

[بينما كنت مستغرقًا في تأمله]، بدأ [الأستاذ] يردد في صوت هادئ منغم قريبًا من أذني: «إذا رأيت جبل فوجي سابحًا في أشعة الشمس بلا حجاب، وإذا رأيته وقمته مستترة في غلالة من غمام فهو أكثر جمالاً، أمّا إذا غلّفه الضبابُ حتى لم يعد ظاهرا منه سوى رسم باهت فهو منتهى الجمال (...) إن إعجابك الظاهر بهذا الجبل قد يقودك الى فهم العقيدة اليابانية الأصيلة، فهو عند أهل هذه البلاد أحد المقدسات المتعلقة بديانتهم وليس مجرد ظاهرة طبيعية جغرافية جامدة»[٥٣].

ويلي ذلك عرضٌ موجز للرؤية اليابانية لنشأة الكون، حيث يتعلق الأمر بالإله الشمس وأميرة الصخور وأشجار الكرز المزدهرة، كمدخل إلى السؤال الذي يتحرق رحالتنا إلى طرحه على محاوره منذ بداية محادثتهما: «هل يعتبر الإمبراطور إذن إلهًا تجوز عبادته مادام حفيد الإلهة الشمس ؟»، وهو سؤال يسارع إلى تأمله من وجوهه المختلفة الأستاذُ اليابانيُّ الذي يبين بذلك ما ينطوي عليه من رهانات إصلاحية. فهو يقول، من جهة، إن الأميركيين، الذين فرضوا، غداة هزيمة اليابان، التخلي عن الشنتوية كديانة رسمية للبلد، لم يفهموا البتة العقلية والمعتقدات اليابانية: ففي منظور جد دوركايمي، فإن ما يوضحه أستاذ الفلسفة البارز، هو أن التينو [الإمبراطور الياباني] لا يمكن مماهاته بالملوك الأوروبيين، وذلك بقدر ما أن ما يراه المجتمع الياباني ويجله، عبر شخصه، هو وحدة هذا المجتمع. ومن الجهة الأخرى، فإنه لأن اليابانيين قد ابتعدوا عن حقيقة التعاليم الشنتوية بالفعل تسنى للاتجاهات العسكرية أن تفرض نفسها في صفوف الطبقة الحاكمة اليابانية، ما أدى إلى الهزيمة وإلى جميع ألوان الدمار التي حاقت باليابان، ضد رغبة الإمبراطور نفسه، كما يحاول الجامعيُّ اليابانيُّ أن يقنع بذلك رحالتنا الذي يَحذَر من إبداء أدنى اعتراضٍ ويبدو مستعدًا تمامًا للتسليم بما يقال له. وهو ما ينتهي منه إلى أن الحل الوحيد بالنسبة لليابان هو العودة إلى شنتوية الأصول، بعد تطهيرها مما لا ينتمي إليها، أي العودة إلى «طريق الآلهة»، وهو تعبير لا مراء في أنه لا يملك إلاّ أن يجد صدىً إيجابيًّا في أذن مسلم، وذلك قبل أن يدعو الجامعي الياباني رحالتنا ضاحكًا إلى اعتناق هذا الطريق، وهي دعوة لا يملك صاحبنا سوى الرد عليها بابتسامة، دون أن يستاء، حتى في قرارة نفسه، من الاقتراح نفسه[٥٤].

وقد تحدثتُ عن النزعة الجمالية لكي أشير إلى أننا مع ممدوح عبد الرازق بصدد استخدامٍ للمنطق الهوياتي قد يمكن وصفه بأنه استخدام هادئ. ومن المؤكد أن الهوية - بما في ذلك هويته، بشكل غير مباشر - موجودة دومًا في قلب شواغل كاتبنا وأن مشروع عرض مختلف وجوه الخصوصية اليابانية ينظم اقتصاد المروية نفسه. لكن تجربة اليابان، التي دمرها اعتقادها أنها فوق الأمم الأخرى، يبدو أنها يجب أن تنحي نهائيًا، في نظره، كل مشروعية لدعوى تفوق أمة على أمة أخرى. فهل نحن هنا بإزاء مقاييس شخصية لكاتب أقل استسلامًا لفتنة «نموذج ياباني» لا يقترحه في أي لحظة على بلده أم أننا بإزاء هوى زمن لم تكن فيه حماسة الاستقلالات المستعادة قد استنفدت بعد آثارها ؟ ففي مصر، في اللحظة التي تنكتب فيها هذه السطور، كانت الناصرية ظافرة، تتوجها لا تزل هالةُ مشاركة الزعيم المصري، جنبًا إلى جنب نهرو وتيتو وشو إن لاي وسوكارنو، في مؤتمر باندونج، حيث تأكد، تحديدًا، التنوع السياسي والثقافي للبلدان «غير المنحازة» في مواجهة نزعة الهيمنة لدى الكتلتين الغربية والسوفييتية وفي مواجهة رغبتهما في فرض نموذجيهما على بقية العالم. وحتى إذا كان قد أمكن للهوية المصرية - التي تكتشف مرة أخرى أنها عربية، منذ عام ١٩٥٨(٥٥)- أن تكون زاعقة، كما بمناسبة «العدوان الثلاثي» أو في سياق النزاع مع إسرائيل، أو أيضًا ضد «الإمبريالية الأميركية»، فإنها تبدو واثقة بنفسها وبدورها التاريخي أكثر مما في أي وقت مضى، وذلك بما يكفي لأن تتوقف عن الشعور بأنها محل تساؤل أو تراجع للأهمية جرَّاء النجاح الياباني المتجبر، مثلما كانت تلك هي الحال، ضمنيًّا أو علانيةً، قبل الحرب العالمية الأولى عندما كانت مصر خاضعة لحماية بريطانيا العظمى. ومن جهة أخرى، فإن يابان أوائل ستينيات القرن العشرين، والتي كانت لا تزال ريفية في معظمها، وذات جماعة سكانية دؤوبة في العمل والاجتهاد، وكانت لا تزال تحكمها إلى حد بعيد الأواصر الاجتماعية التقليدية ولم يمس تغريبُها سوى سطح حياتها، كما بدا ذلك لواحد كممدوح عبد الرازق، قد بدا أنها وإن كانت لا تطرح مشكلات التنمية عينها فإنها تنتمي مع ذلك إلى عائلة الأمم نفسها التي تنتمي إليها مصر أو العرب والتي تميل إلى إبداء خصوصيتها في وجه هيمنة نموذجي ومصالح الكتلتين الغربيتين المتنافستين. وقد يكون هذا الارتباط أو هذا الظرف هو

الذي يُبطل، في كتابة رحالتنا، حركة المقارنة الدائمة بين مصر واليابان والتي حاولتُ بيان كيف أنها صاغت بعمقٍ بنية مرويات الحقبة الأسبق وتضمنت دروس الرحلة.

وإذا كانت هناك نزعة جمالية، من جانب ممدوح عبد الرازق، فمما لا مراء فيه أنه قد يمكن الحديث عن نزعة براجماتية، في مستهل ثمانينيات القرن العشرين، فيما يخص يحيى زكريا، المنتبه بالدرجة الأولى إلى الترتيبات التي طبقها المجتمع الياباني لتلافي الآثار السلبية للتغيير ولصون أسس البلد. وهو يرى أن نقطة تحول التاريخ الياباني، التي لا مفر من العودة إليها لتفسير ماعاينه وعاشه، على مدار إقامته في يابان أصبحت القوة الاقتصادية الثالثة والقوة المالية الأولى في العالم، هي بالفعل اللحظة الافتتاحية لـ«ثورة مايچي»،

[حتى وإن كان تعبير «الثورة»] قد يكون غريبًا على اليابانيين أنفسهم والذين لم يعتادوا هم أيضًا وصف ما حدث بالثورة ! ولعل السبب في ذلك يرجع إلى كراهيتهم التقليدية لتلك اللفظة بكل ما تنطوي عليه من معاني التمرد والعصيان والتي تتنافى مع قيمهم الداعية إلى الولاء والطاعة. وعلى الرغم من ذلك فإن أي محلل منصف للتاريخ لا يملك سوى أن يصف بالثورة ما اصطلح على تسميته بـ«استعادة مايچي» في سنة ١٨٦٨، فقد كان هذا الحدث العظيم ثورة بكل المقاييس، ولكنها ثورة – على الطريقة اليابانية– من أعلى لا من أسفل[٥٦].

وهي ثورة تُعَدُّ، في أقل تقدير، ثورةً مفارقةً تساعد على مجيء اليابان الأبدية، بكشفها أمام نفسها، وأكثر جذرية في الأساليب التي تتخذها لاسيما أن النخب التي توجهها لا تهدف بالفعل إلى تغيير شيء، ولا تهدف بالأخص إلى تغيير البنية العقلية والاجتماعية للبلد ولسكانه الذين يتعلق الأمر بصبهم في قالب جديد دون تغيير جوهرهم. والتحليل الذي يقدمه يحيى زكريا لهذه السيرورة هو بمثابة خطاب في المنهج: فهو يرى أن ما يميز منطق المايچي هو الأسلوب الذي **توظف** به النخب اليابانية الجديدة – بما يشكل امتدادًا أو إسقاطًا في المستقبل للنخب التي حلت هي محلها – موارد المعنى والمشروعية الماثلة دومًا بالفعل لتحديد أهداف جديدة للفعل الجماعي. وبلغة إصلاحية، فإن المقصود هو تخليص التراث من الرواسب الخبيثة التي تثقله والعودة إلى نقاء الأصول، والتي يكمن جوهرها نفسه

في الولاء الكامل الذي يكنه اليابانيون لقادتهم الطبيعيين: فمنذ تنصيب الإمبراطور مايچي،

> تتوالى الإجراءات الثورية، فيتم إلغاء الإقطاع، وتصفية طبقة الساموراي الأرستوقراطية، وإنهاء التقسيم الطبقي لفئات الشعب. وتدرك حكومة الثورة الحاجة إلى محور يتمركز حوله ولاء كل أفراد الشعب من أجل توحيد وتقوية البلاد، وتشتيت الولاءات القديمة الضيقة. ويجد قادتها ضالتهم المفقودة في العرش، فيجعلون من الجالس عليه مصدرًا لكل السلطات وموضعًا لتقدير الرعية فضلاً عن كونه الكاهن الأعظم وظل إلهة الشمس على الأرض! ويخرجون ديانة الشنتو القومية من المخازن، ويزيلون عنها الغبار، ثم يعيدون صهرها مع التعاليم الأخلاقية المعروفة بمسلك المحاربين، بالإضافة إلى أجزاء من الفلسفة الكونفوشيوسية لتصبح دينًا رسميًا للدولة يعبر عن الأخلاقيات والتقاليد والطقوس القومية، ويطلق عليها «شنتو الدولة»، تمييزًا لها عن «شنتو العبادات» ! (٥٧).

وضمن هذا المنطق، فإن انبثاق النزعة العسكرية اليابانية – وهي تعبير عن «نزعات قومية متطرفة»، تؤول إلى الفوز بالغلبة على الليبرالية الرشيدة التي شكلت مصدر الإلهام الأصلي للمايچي – إنما يظهر بوصفه أثرًا خبيثًا يحيل أصله في المقام الأول إلى السياق الدولي الذي جرت فيه النهضة اليابانية الأولى، وهو سياقٌ وجدت فيه اليابان نفسها موضوعةً بشكل ما في وضع دفاع مشروع، وذلك بأكثر مما يحيل إلى مشروعها التحديثي نفسه. وبعبارة أخرى، فإنه لأن العصر كان للإمبريالية، انتهت اليابان بالفعل، وهي المتحالفة مع انجلترا، أكبر قوة استعمارية في العالم، إلى الاستسلام لغواية تكوين إمبراطورية تخصها، وليس بحكم حتميةٍ ما مرتبطةٍ بمسعى بناء حداثة هوياتية، تجد نفسها بذلك بريئة من انحرافات الإمبريالية اليابانية.

وما يبدو لي أن من المهم الإشارة إليه هنا هو الأسلوب الذي يمكن الفصل به، في هذه الصياغة، بين عين مشروع نهضة يابانية، تحيل تخومها، في التحليل الأخير، إلى ما قد يمكن اعتباره ظرفًا، لا تملك فيه اليابان اختيار الوسائل التي يجب استخدامها، مادامت هذه الوسائل تمليها عليها علاقة القوى الماثلة – التي لا تدع لها خيارًا آخر، مثلاً، سوى الانخراط في فتح آسيا للإفلات من الحصار الذي

تحاول الدول العظمى فرضه عليها-، وموارد المعنى والمشروعية التي يجري حشدها لتحقيق أهداف هذا المشروع النهضوي. وهو فصل بالغ الأهمية بحيث إنه هو الذي يسمح لكاتبنا بتفسير الأسلوب الذي سوف تتمكن اليابان به من بيان قدرتها على النهوض من دمارها وإعادة بناء نفسها، بعد أن كان ظرف نهضتها الأولى قد انتهى بالانقلاب ضدها، إذ وضعها في مصاف المهزومين في الحرب العالمية الثانية. فمن جهة، نجد أن اليابان، بارتدائها **مظهر** التغريب، إنما تُقنع غالبيها بأنها قد تنكرت نهائيًا لشياطينها القديمة وتبنت المبادئ والقيم التي يريد هؤلاء الغالبون فرضها عليها، فتحصل بذلك من أميركا على المساعدة الضرورية لإعادة بناء نفسها. ويكمن الالتباس هنا في عجز المراقب عن التمييز بين الاستعارة الفعلية ومظهر الاستعارة الذي يمكن به تحويل هدف الاستعارة نفسه عن غايته الأصلية وتخصيصها لأهداف يابانية بشكل خاص. ويصل الأمر إلى حد خلق صور كاريكاتورية للاستعارة: كما هي الحال في احتفالات الزواج التي غالبًا ما تظهر فيها

بعضُ المظاهر الغربية المستوردة، والتي كان منها ارتداء العروسين ثياب العرس الأوروبية معظمَ الوقت بدلاً من الكيمونو الذي لم يظهرا به غير دقائق معدودة. وقد يكون الهدف من ذلك هو مجرد الاقتصاد في النفقات، إذ أن كيمونو العروس وحده يتكلف شراؤه آلاف الجنيهات، مما يدفع معظم العرائس إلى استئجاره بالساعة في ليلة العمر! ورغم ولع اليابانيين بتقليد عادات أهل الغرب، إلاّ أنهم يضيفون دائمًا إلى ما ينقلونه شيئًا من عندهم، ويضفون عليه إحدى لمساتهم. وقد ظهر هذا في المشهد الذي يتقدم فيه العروسان بردائيهما الغربي على أنغام الموسيقى نحو تورتة العرس، متعددة الطوابق، كي يقوم العريس بقطعها بحسامه الممشوق، فقد أبى اليابانيون إلاّ أن يتركوا بصماتهم على تلك العادة الغربية فصنعوا الكعكة الضخمة بكاملها من مواد صناعية غير صالحة للأكل باستثناء مخروط صغير من التورتة الحقيقية! [٥٨].

وبالشكل نفسه، فإن تبني اليابانيين لبعض الأعياد، كالكريسماس أو رأس السنة الجديدة أو عيد الحب، لا يجب تفسيره على أنه مؤشر على تغلغل المعتقدات أو القيم المسيحية أو الغربية، فهو يحيل إلى الاستراتيجيات التجارية للشركات اليابانية، وهذا صحيح تمامًا بحيث إنه قد لا يمكن استبعاد.

أن يشاركنا إخواننا اليابانيون الكثير من أعيادنا الإسلامية، إذا علم خبراء الدعاية عندهم بما ترتبط به تلك المواسم من شهي الطعام ! ولاشك حينئذ في أن يتحمس تجار السكر والدقيق وأصحاب محال الحلوى والفطائر للاحتفال بعيد الفطر المبارك(٥٩) أو المولد النبوي الشريف، كما لن يتردد بالتأكيد أصحاب محال الجزارة أو المطاعم لحظة واحدة في الترويج لمشاركة المسلمين احتفالاتهم بعيد الأضحى المبارك ! (٦٠).

إلاَّ أننا نجد من الجهة الأخرى، خلف نسبية مظهر التغريب هذا، أن ما يرصده يحيى زكريا هو الوحدة التي ينجح في الحفاظ عليها المبدأ الهوياتي – ما أن يُعاد إلى أسسه الأعمق والأكثر جوهرية– في صفوف المجتمع الياباني نفسه، وذلك على الرغم من كل ما قد يبدو أنه يهددها. ومن مشاهد الحياة اليابانية، أنه لدى خروج الموظفين من هذه البنوك، حيث تسود أجهزة الحاسوب وما لم يكن قد سُمِّيَ بعدُ بـ«التكنولوجيات الجديدة»: بعد أن رصد أحد هؤلاء الموظفين في موقع عمله،

ماذا لو تتبعنا موظف البنك هذا أو غيره من أصحاب الياقات البيضاء إلى داره لنتعرف على جانب من حياته الخاصة ؟.. في المواصلات العامة المزدحمة بعود، وأمام بيت خشبي ياباني الطراز يتوقف، ثم على عتبة الدار يخلع نعليه كعادة بني جلدته ! ومع النعلين يخلع أيضا قناعه الغربي ليخطو إلى عالمه الشرقي الذي يعتز به، وفيه يجد الدفء الذي لا يجده في بنكه بحوائطه الشاهقة، وأرضياته اللامعة، وحاسباته الآلية الباردة ! وهنا يكتشف أنه لا يزال داخل ردائه الغربي، فيتخلص منه على الفور ويهرع إلى زيه القومي «الكيمونو» ويتهيأ لأخذ حمامه الياباني المنعش الذي تكون زوجته المخلصة قد أعدته له (...) [ثم تتناول الأسرة ألوانًا] من الطعام الياباني التقليدي كالأرز المسلوق ومختلف طعام البحر وفول الصويا بمشتقاته العديدة (...) وبعد العشاء ربما يفضلون مشاهدة برنامج ترفيهي من برامج التليفزيون بقنواته الثماني، أو إحدى التمثيليات التاريخية المحببة إلى نفوسهم والتي يفوح منها عطر العصور الوسطى بمحاربيها الشجعان من طبقة «الساموراي» .. ونحو منتصف الليل يحين وقت الراحة استعدادًا ليوم جديد من الكفاح (...) وما نجده في بيت الموظف الصغير نجده كذلك ودون اختلاف كبير في بيت رئيسه الذي يحيا نفس الحياة البسيطة المتواضعة(٦١).

والداعي إلى هذا المقتطف الطويل لا يتمثل أساسًا في التصوير الذي يقدمه للبورجوازي الصغير الأبدي ولا في التجاذبات التي يشكل صدى لها فيما بين نسختيه المصرية واليابانية، وفيما بين المثل الأعلى للسعادة المنزلية والأبوية والحنين إلى ماضٍ أكثر إثارة للحماسة وأكثر قربًا من الجذور: فالداعي إلى هذا المقتطف الطويل هو الأسلوب الذي يشهد به على اللغة التي يمكن التعبير بها، في آن واحد، في هذه البداية لثمانينيات القرن العشرين، عن التقاء الثقافات وضرورة الحفاظ على المسافات الفاصلة بينها. فنحن بإزاء الحداثة في المجال العام، أي التغريب، بشكل أو بآخر، ففي المركز الغربي، في نهاية المطاف، تتحدد قواعد اللعبة ومعايير الامتياز والإنجاز. كما أننا بإزاء الولاء الهوياتي في المجال الخاص، مجال الأخلاق المنزلية والعلاقات فيما بين الأشخاص، حيث يجب الحفاظ على النظم التي تسمح، مثلاً، لأرباب العمل والعاملين، العمال والفلاحين، بالقدرة على مواصلة العيش في العالم الواحد. وما يبدو لي من المهم الإشارة إليه هو رفض مجتمعٍ ذي قطاعين – قطاع حديث في مقابل قطاع تقليدي– والذي يحمله هذا التمثيل لليابان: والمفارقة هنا هي أن هذا التفكير إنما يراهن بالفعل على الفصل بين موارد الحداثة المستوردة وآفاق وأبواب الانتماء لكي يحافظ على الوحدة الهوياتية للمجتمع، عبر التحولات، بل التضحيات، التي يفرضها هذا المجتمع على نفسه ضمن منطقِ إصلاحه هو واستجابة لمتطلبات هذا الإصلاح. فاليابانيون لديهم مصانع فائقة الحداثة تشهد تطبيقًا لأعلى معايير الإنتاجية، لكن هذه المشاريع تدير العاملين بها كعائلة، ليس أساسًا أو لمجرد أن هذا أكثر اقتصادًا، وإنما لأن اليابانيين **يفكرون بشكل مختلف:**

إن الوجه الغربي الذي يطالعنا به الياباني في الحياة العامة لا يلبث أن يستعيد ملامحه الشرقية الأصيلة بمجرد أن يخلو إلى نفسه وأهل بيته .. والأهم من ذلك هو أنه يفكر في جميع الأحوال وفي كل اللحظات بعقلية متميزة، ويزن الأمور بميزان يختلف اختلافًا جوهريًا عن موازين أهل الغرب (...) [ومن هذه الزاوية، فإن اختلاف القيم اليابانية البيِّن] عن قيم المجتمعات الرأسمالية الغربية والمجتمعات الشيوعية الشرقية على حدٍّ سواء لهو أبلغ ردٍّ على أولئك الذين يرمون اليابانيين بالتقليد الأعمى[٦٢].

وفي نمط التفكير نفسه، فإن ما يؤثر أقوى الأثر في نفس يحيى زكريا هو أن يعاين تقسيمًا تقليديًا للعمل بين الجنسين في مجتمع بسبيله إلى التغير السريع، وهو تقسيم يُعلي من شأن الأعمال المنزلية للمرأة وإن كان يتطلب مشاركتها في سوق العمل. ومن هذه الزاوية، فإن الجيشا يبدو أنها تقدم جمعًا نموذجيًا للأدوار النسائية، بين الخاص والعام، بما يشكل بيانًا لخصالٍ وكفاءاتٍ يتعين على امرأةٍ البرهنة عليها في جميع الظروف، حيث يلاحظ يحيى زكريا أن المرأة اليابانية يمكنها العمل في مصنع بالفعل، بل يمكنها أيضًا شغل وظائف قيادية، إلاّ أن عليها أن تدرك دائمًا أن من تلتقي بهم

يريدونها «امرأة» عاملة وليس عاملة وكفى (...) فالجميع ينظرون إليها باعتبارها مجرد أداة مساعدة للرجل العامل صاحب الدور الرئيسي في العمل، ويطلبون منها إلى جانب ذلك أن تقوم بمهمة إعداد الشاي لهم ولضيوفهم، والترحيب بزائريهم والانحناء تحية لهم، إلى غير ذلك من المهام التي يعتقدون أن المرأة خلقت لكي تؤديها ! [٦٣].

والحال أن هذا المفهوم نفسه هو الذي يشكل درسًا بقدر ما أنه يبين إمكانية العمل على تطوير أشكال حضور النساء في المجتمع من دون تهديد التقسيم «الطبيعي» للعمل فيما بين الجنسين – تربيع دائرة الإصلاحية الإسلامية في علاقتها بالمطالب النسائية. أمَّا فيما يتعلق بالشروط التي تساعد على إبقاء المرأة اليابانية في موقعها الصحيح – دور المدرسة، التلاحم الأسري، الخلفية الدينية، إلخ- فهي تبدو لكاتبنا ذات طابع عضوي بشكل أساسي، فهي متحدة بديمومة النظام الاجتماعي العام الذي كان اليابانيون من الحكمة بحيث إنهم حافظوا على أسسه الأخلاقية والسياسية التي لا سبيل إلى الفصل بينها، بما في ذلك عبر التحولات الأكثر جذرية: فرب الأسرة اليابانية له مع أفراد أسرته العلاقات نفسها التي للإمبراطور مع كل فرد من أفراد الأمة اليابانية[٦٤]. وأمَّا فيما يتعلق بالمجتمع الياباني نفسه، فإن أنسب مجاز يجده يحيى زكريا لتصويره هو مجاز «مسرح كبير يتحرك على خشبته ممثلون بارعون يلتزمون أشد الالتزام بالنص ويؤدون أدوارهم بكل صدق وأمانة !» [٦٥].

ونحن بإزاء رؤية براجماتية، أيضًا، بمعنى أن الشـــيء الجـوهري بالنسـبة لكاتبنا قد لا يكون أساسًا ما إذا كان اليابانيون يؤمنون بأساطيرهم – ومما لا مراء فيه أن من الأفضل من جهة أخرى في نظره، بوصفه مؤمنًا بـ«ديانة سـماوية»، أن يكونوا غير مؤمنين بها حقًا، وذلك بالنظر إلى مضمونها نفسـه...–، مـاداموا **يتصرفون وكأنهم يؤمنون بها**. وهنا، بالتحديد، يكمن ما يبدو له بوصـفه حـدود النموذج الياباني، بمعنى أنه بعيدًا عن التوتر الوطني الذي يحث المجتمع اليابـاني ويجعله قادرًا على أن يقوم بتوظيف، ما أعظم كفاءته !، للحداثة المستوردة، فـإن العمق الروحي نفسه هو الغائب، وذلك على الرغم من كل الرقة أو من كل السخاء اللذين يستتر خلفهما هذا الغياب:

تقول الإحصائيات الرسمية أن المجموع الكلّي لعدد المؤمنين بالأديان المختلفة في اليابان يبلغ ما يقرب من ثلاثة أضعاف تعداد سكانها، ومعنى ذلك هو أن معظم اليابانيين يدينون بأكثر من دينين في وقت واحد ! .. وهم في الحقيقة لا يعبأون كثيرًا بمسألة الدين، فاليابـاني لا يجـد غضاضة في أن يعقد قرانه في معبد شنتوي أو في كنيسة مسيحية ! كما أنه لا يجد تناقضـًا بين قيامه بمراسم دفن موتاه على الطريقة البوذية، وبين ابتهالاته لآلهة الشنتو في عيـد رأس السنة ! ويعتبر البعض هذا الموقف نوعًا من التسامح الديني، بينما يعده الـبعض الآخـر لا مبالاة بالدين وبالتدين معًا. إلاّ أن العقل المؤمن بوحدانية الله والسائر علـى هـدى الأديـان السماوية يجد من العسير عليه أن يستسيغ التفكير الياباني في هذا الشأن(٦٦).

والعمق الروحي، أي هنا، وبشكل يتميز بأهمية استراتيجية قوية بالنسبة لمـا يتعلق بدرس الرحلة، هو ما يتقاسمه المؤمنون بالـديانات الكتابيـة – وهـم هنـا المسلمون والمسيحيون– وما يشكل شرطًا للوصول إلى الحداثة الحقيقية بألف ولام التعريف. وهو ما يعني أن لغز اليابان يظل، في نهاية المطاف، لغزًا لا سبيل إلـى سبر أغواره.

×

بعيدًا عن فارق العصر والسياق، بعيدًا عن فوارق النبـرة والتركيـز، بـين النزعة الجمالية والنزعة البراجماتية، فإن ما هو مشترك بين مرويات هذه الحقبـة هو الأسلوب الذي يتواصل به، عبر مرآة اليابان، إبراز المغزى الهويـاتي للعـالم

والذي يشكل عين باعث المسعى الإصلاحي بالمعنى الذي أُحاول توضيحه هنا. فبعد أن كان قد جرى في المرحلة الإصلاحية الأولى - مرحلة المايجي، في اليابان، ومرحلة محمد علي الكبير، التي وجدت امتدادًا لها في العصر الليبرالي، في مصر - تحديد السبل وتطبيق الترتيبات التي من شأنها العمل على انبثاق فاعلٍ هوياتي وحديث في آن واحد، قادر على أن يعيد للأنا سيطرتها على مصائرها، نجد أن المسألة التي طُرحت في المرحلة التي اشتركَ كاتبانا - ومعهما أنيس منصور أو يوسف إدريس أيضًا- في الاندراج فيها هي نفسها مسألة هوية المجتمع التي من شأن الإصلاح العمل على مجيئه. ومن هذه الزاوية، فإن نموذجية اليابان إنما تتصل بالأسلوب الذي تدفع به، بشكل ما، إلى الحدود القصوى، المنطقين المتزاحمين، إن لم يكن المتناقضين، واللذين يحمل مسعى الإصلاح مشروع التوفيق بينهما. منطق تحديث متطرف، أي **تغريب** متطرف، يمليه الاعتقاد المشترك بأنه «لا سبيل أمام أية أمة تسعى إلى التقدم سوى اتباع نهج الحضارة الغربية في شتى مناحي الحياة»(٦٧). ومنطق تأكيد متطرف للهوية، أي منطق **نزعة محلية أو نزعة إقليمية [ريفية]**، ما يجعل من غير الممكن فهم الحداثة نفسها إلاّ عبر موشور الانتحاءات الهوياتية، مع ما ينطوي عليه ذلك من خطر ضياع ما يشكل عالميتها [: عالمية الحداثة]. وبين النزعة الجمالية والنزعة البراجماتية، يجري التشديد على هذا المنطق أو ذاك، لكن المسألة المحورية هنا هي أن من غير الممكن الفصل بينهما: فنحن بإزاء بنيتين أوليتين للإدراك الهوياتي والأفق الذي يندرج فيه لا محالة مسارُ الأشياء ومسارُ التاريخ، في عالم يحتل «الغرب» مركزه بأكثر مما في أي وقت مضى، وذلك أيًا كان من جهة أخرى الشكل الذي نَسِمُ به الغرب أو نشجبه.

الفصل الخامس

اليابان رمزًا لطريق ثالث

لا يقتصر دور اليابان في المخيال[1] المصري على مرويات الرحلة أو مرويات الإقامة في هذا البلد والتي قَدَّمَت مادةَ هذا البحث الذي لا يمكنه أن يهمِل، ضمن عين منطق التساؤلات التي أُخضعتْ لها هذه النصوص، محاولاتِ الصياغة النظرية التي كانت التجربة اليابانية موضوعًا لها، اعتبارًا من مستهل ثمانينيات القرن العشرين، من جانب مثقفين وجامعيين مصريين جد بارزين[2]. لاسيما أن الهدف الذي يحدده كُتَّاب هذه النصوص لأنفسهم، في الحالات الثلاث التي ستستوقفني في ما سيلي من هذا الكتاب، إنما يتمثل بشكل مُعلَن في عقد مقارنة وإجراء تحليل يقارن بين المسارات التاريخية لمصر ولليابان، وهما موقفان لا يفتقران إلى تجاذبات مع موقفي هنا. وقد أقام الكُتَّاب الثلاثة كلهم لمدد طويلة في اليابان، وهي إقامات يمتنعون - لسوء الحظ- عن الحديث عنها في النصوص التي يكرسونها لهذا البلد، اللهم إلاَّ لكي يحددوا الإطار المؤسسي الذي ذهبوا في إطاره إليه أو لكي يوجهوا تحية أكاديمية إلى الزملاء البارزين الذين ساعدوهم في فهم خفايا المجتمع الياباني فهمًا أفضل. كما لو أن وضعية كتابتهم عنه قد أملت عليهم اتخاذ مسافة استكشافية، وهو ما ينطوي على التخلي عن الحديث بضمير المتكلم.

والحال أن رءوف عباس، وهو أحد الموجهين الرئيسيين للمدرسة التأريخية المصرية، إنما يقوم بإقامتين في اليابان: الأولى، في ١٩٧٢ - ١٩٧٣، كأستاذ زائر مشارك في ورشة عمل حول «تجربة النهضة في مصر واليابان في القرن التاسع عشر»، تشكلت ضمن إطار معهد اقتصاديات الدول النامية بجامعة طوكيو - وهي إقامة سيرجع منها بأول دراسة تاريخية باللغة العربية مكرسة لليابان الحديثة-[3]، والثانية في ١٩٨٩ - ١٩٩٠ للتحضير لنشر دراسة مقارنة، بالانجليزية، عن التنوير في مصر واليابان[4]، وهي عبارة عن قراءة مقارنة لعمل اثنين من رواد النهضة كل في بلده: رفاعة الطهطاوي، الإيديولوچي القيادي للجيل

الأول للنهضة المصرية، الذي أشرنا إليه بالفعل، وفوكوزاوا يوكيتشي، كاتب الوصف [الياباني] الأول للغرب وأحد الأساتذة الأوائل للتحديث الفكري في اليابان[٥]. وحتى مع أن خطة العمل الأول والتساؤلات التي يطرحها قد يكون بالإمكان نقلها حرفيًا للحديث عن مصر في زمن محمد علي الكبير، فإن رءوف عباس يمتنع، بثبات قد يجوز وصفه بأنه منهجي ولا يمكن إلاَّ أن يكون مقصودًا، عن القيام في تلك اللحظة بأبسط مقارنة بين السياقين، معتبرًا، وهو على حق في ذلك، أن درس يابان المايچي، قياسًا إلى مصير الصين، التي احتلتها الدول العظمى ومزقتها، هو الدرس الأكثر إنارةً. والموقف معكوس، ومنهجي أيضًا بالمثل، في العمل الثاني، حيث يجري مد منطق المقارنة إلى حده الأقصى: في سياقين تُصَوِّرُ التوافقات فيهما بين حياة وعمل الطهطاوي وفوكوزاوا تماثل ووحدة الرهانات، وتصور في الوقت نفسه الانتماء إلى تاريخية واحدة، ففشل محمد علي الكبير هو ما يسمح ببيان عوامل نجاح مايچي، في حين أن العوامل التي تفسر نجاح مايچي تسمح، بالمقابل، بتفسير فشل محمد علي الكبير. وفي الفاصل الزمني بين هذين الكتابين، فإن سؤال صوغ التجربة اليابانية كنموذج يمكن نقله، وهو السؤال المطروح في خاتمة الكتاب الأول، هو الذي سيكون بالإمكان مناقشته، وهو سؤال يُعَدُّ رءوف عباس واحدًا من القلائل الذين ردوا عليه بالنفي، وسوف نرى بأي شكل.

أمَّا أنور عبد الملك، فقبل أن يتولى، اعتبارًا من عام ١٩٧٦، قيادة أحد البرامج الكبرى[٦] لجامعة الأمم المتحدة، ومقرها في طوكيو، لم يتخلف عن الاهتمام باليابان: وبكتابه «**مصر، مجتمع عسكري**»، المنشور في عام ١٩٦٢[٧]، كان أحد المنظِّرين الأوائل لدور المؤسسة العسكرية كطليعة عضوية للتحديث الاجتماعي وكمحرك، للأفضل أو للأسوأ، للشعور القومي ؛ وبعد ذلك ببضع سنوات، في عام ١٩٦٩، بكتابه «**الإيديولوچية والنهضة القومية: مصر الحديثة**»[٨]، يبيِّن كيف أن مصر كانت دومًا أمة، قبل أن تعيد اكتشاف نفسها كأمة في القرن التاسع عشر تحت حكم محمد علي الكبير، الذي يعطيها شكل دولة حديثة قبل اختزالها إلى قوة عاجزة على يد تحالف الدول العظمى. أمَّا كتابه «**ريح الشرق**»، المنشور في عام ١٩٨٣[٩]، فهو يقدم نفسه بوصفه بحثًا چيوسياسيًا

هوياتيًا حيث تبدو مصر، في علاقتها بالعالم العربي والإسلامي، واليابان، في علاقتها بآسيا، بوصفهما القطبين الرئيسيين، أو البؤرتين الرئيسيتين لاستعادة لـ«المبادرة التاريخية»، الرامية إلى تحرير العالم الخاضع للهيمنة التاريخية للغرب منذ عصر الرينسانس والكشوف الجغرافية الكبرى التي ترمز إلى بداية توسعه العالمي. وضمن هذا المنظور، فإن التوافقات التي تبديها التجربتان التاريخيتان المصرية واليابانية إنما تستشرف التلاقيات الجيوسياسية - ريح الشرق- التي ستسمح بإعادة تشكيلٍ للعالم الذي من شأن الغرب أن يكف عن أن يكون مركزه ومن شأنه أن يكف عن التمكن من فرض قانونه عليه. وسوف نرى أن المهم بالنسبة لأنور عبد الملك، بأكثر من آثار النماذج، هو تماثل التجارب والتاريخيات التي عاشتها مصر واليابان في علاقتهما بالإمبريالية - ما يجعل من «الشرق شرقًا والغرب غربًا»، كما قال ذلك كبلنج، وكما سوف يقوله، بلغة أخرى، صمويل هانتنجتون.

وأمًا نصر حامد أبو زيد، الفقيه اللغوي، الفيلسوف و«الإسلامولوج»[١٠] [المشتغل بالدراسات الإسلامية]، فهو يقيم في اليابان بين عامي ١٩٨٥ و١٩٨٩، بدعوة من جامعة أوساكا، لكي يقوم بتدريس اللغة والأدب العربيين فيها، إلى جانب الشريعة الإسلامية[١١]. والحال أنه خلال هذه الإقامة في اليابان يكتب العملين - **مفهوم النص** و **نقد الخطاب الديني**- اللذين سوف تعود عليه أطروحاتهما، المُنَازِعَةُ لاحتكار العلماء تفسير الخطاب القرآني وللغة التأويل التقليدي نفسها، بالتعرض لسلسلة متصلة الحلقات من الدعاوى القضائية التي انتهت، في محكمة النقض، باعتباره مرتدًا، بشكل رسمي، والحكم بالتفريق بينه وبين زوجته، حيث إن المسلمة لا يمكنها البقاء زوجة لغير مسلم[١٢]. وقد أدى ذلك إلى اضطرار الزوجين إلى الرحيل إلى هولنده، إلى لايدن، حيث أقام نصر حامد أبو زيد وتولى التدريس منذ عام ١٩٩٦. والحال أن إسهامه في بناء صورة اليابان الذي أحاول رصده هنا إنما يتحقق عبر ترجمته إلى العربية[١٣] لبحث **البوشيدو** الذي نشره بالانجليزية، في عام ١٩٠٠، إينازو نيتوبي، وهو جامعي ودبلوماسي ليبرالي، لامراء في أنه أحد رموز يابان المايجي الأكثر فرادة، وهي ترجمة مصحوبة بمقدمة رصينة يبرر فيها نصر حامد أبو زيد ما أقدم عليه: فعبر مرآة معايير فضائل الساموراي، نجد

أن ما يرصده الجامعي المصري ويشجبه، بحدة لاذعة، هو التنازلات والتخليات التي اقترفتها نخب بلده هو. ففي مقابل الإيجابية اليابانية نجد، بشكل موازٍ تمامًا، الجوانب المختلفة - السياسية والاقتصادية، وإن كان أيضًا وربما بالأخص، الأخلاقية والروحية- للسلبية المصرية التي جسّدها نظام السادات، هادم مكتسبات التجربة الناصرية، والخائن للقضية العربية والمذنب ببيع البلد للمصالح الأجنبية ولعملائها المحليين. و[قراءة أبو زيد لكتاب نيتوبي] بعيدة تمامًا عن أن تكون قراءة موضوعية، كما يعترف بذلك هو نفسه: فهو يكتب أن ترجمة هذا الكتاب ضرورة مفروضة عليه، تمليها «هموم الوطن والثقافة الوطنية»[١٤]، وليس الداعي إليها، فيما يخصه، ميل إلى الغرائبية أو رغبة في تقاسم تجربة شخصية.

ويشترك كُتّابنا الثلاثة في الاعتقاد بأن الجهل المتبادل القائم بين مصر واليابان يشكل جزءًا من ترتيبات سيطرة الغرب الحريص على تجنب انتشار «آثار النموذج»، سواء كان نموذج محمد علي الكبير أو عبد الناصر أو نموذج المايجي، وهو الغرب الذي نجح، بعد الحرب العالمية الثانية، في جذب اليابان إلى منطقة نفوذه، على الرغم من انبثاق حركة الدول غير المنحازة، في آسيا وفي أفريقيا. والحال أن رءوف عباس هو الذي يعتز بأنه نشر، على الرغم من الصعوبات، خاصة الصعوبات اللغوية، أول دراسة أصيلة بالعربية مكرّسة لتاريخ اليابان الحديث، لتملأ فراغًا في «المكتبة العربية» (...) [وتفتح] «الباب أمام فرع جديد للدراسات التاريخية العربية» بإقناع الباحثين والمؤسسات العلمية العربية بضرورة الاهتمام باليابان[١٥]، فمن دون ذلك، فإن هيمنة الغرب الاقتصادية والسياسية، التي زادت تعززًا بانهيار الكتلة الاشتراكية، سوف تتعزز بهيمنة علمية وإيديولوجية. والحال أن أنور عبد الملك هو الذي يرى أن تقسيم العالم جرّاء المساعي الإمبراطورية للدول العظمى الغربية يشكل القوة المحركة والشرط الذي لا غنى عنه لانتزاع الغرب ومصادرته ما يسميه بـ«فائض القيمة التاريخي»، الذي يشكل أساس هيمنته:

إننا هنا أمام الجذور عينها لمشكلة الهيمنة والعنف والعنف المضاد في التاريخ. في الواقع، لم يكن فائض القيمة التاريخي محصورًا، في يوم من الأيام، ضمن مجال الاقتصاد فحسب. إن تكديس المواد الأولية، ومصادر الطاقة، والأراضي والمساحات، والسيطرة على المدن

والموانئ وشبكات المواصلات الرئيسية والمحيطات، إلخ..، كان أمرًا على جانب كبير من الأهمية بالتأكيد (...) [إلاّ أنه، بفضل] فائض القيمة التاريخي هذا، أمكن للثورة العلمية والصناعية أن تحدث. وفتحت الجغرافيا السياسية المجال واسعًا للانتشار باتجاه السيطرة على العالم، من خلال القوة البحرية. بينما ساهمت تقنيات الاتصالات في تكثيف نقل فيض الأفكار والنظريات والمفاهيم من «المركز» إلى «الأطراف» المختلفة. وكانت النتيجة تكدسًا فريدًا من نوعه عند «المركز»، بلغ ذروته في تركز صياغة النظرية الاجتماعية والاتجاهات الفكرية الحديثة عمومًا بين أيدي مراكز الهيمنة الغربية. ومن هنا فقد استحال على شتى «الأطراف» – آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية– أن تتطور إلاً وفق النهج الذي تقترحه وتفرضه فرضًا مختلفُ المدارس الفكرية في الغرب المهيمن(١٦).

والحال أن نصر أبو زيد بالأخص هو الذي يلاحظ، في مستهل ثمانينيات القرن العشرين، أن هيمنة الغرب الثقافية قد استثارت في كل مكان ردود فعل أقل قوة من ردود الفعل التي استثارتها هيمنته السياسية أو الاقتصادية، إلاً في آسيا على وجه التحديد، وخاصة في اليابان، اللتين تواصلان مقاومة تحقيق تجانس العالم وفق النماذج الثقافية الغربية، مشيرًا مع ذلك إلى أن هيمنة الغرب الثقافية

نجحت حتى الآن على الأقل في أن تحجب عن العقل الياباني وجود ثقافات أخرى – جديرة بالدرس والاهتمام– وراء الثقافة الغربية، ولذلك فإن صورة «أي ثقافة أخرى» إنما تنعكس على صفحة العقل الياباني من خلال مرآة «الثقافة الغربية». ولسنا بحاجة إلى القول إن نفس الحقيقة تنطبق بشكل أكثر حدة على وعي «العقل العربي» بالثقافة اليابانية(١٧).

وبعيدًا عن تباينات المسعى، فإن ما يشكل البعد النظري لهذه النصوص هو الأسلوب الذي واجه به كتّابها مسألة **الخصوصية**: خصوصية اليابان، التي تسمح بتفسير مآل مشروع المايجي – تحقيق حداثة هوياتية–، على الرغم من الهزيمة الساحقة التي حاقت بهذا البلد مع نهاية الحرب العالمية الثانية، وخصوصية مصر نفسها، سعيًا إلى تفسير الفشل المتكرر، من محمد علي الكبير إلى عبد الناصر، لمشروع التحديث المستقل للبلد، وهو الفشل الذي يؤدي إلى عدم توقف البلد عن معاودة السقوط تحت سيطرة المصالح الأجنبية. وبشكل مُناظر، فإن الأسلوب الذ

يمكن به مع ذلك إدراج خصوصية مصر وخصوصية اليابان في تاريخية واحدة – هي تاريخية إنفاذ الدياليكتيك الإمبراطوري الذي فرضه الغرب على بقية العالم–، هو الذي يؤسس الصلاحية الاستكشافية للمقارنة بينهما. وعلى مسافة أبعد، فإن ما هو مشترك بين كُتّابنا هو الثقافوية التي لا يمكن اختزالها والتي تشكل علامة نسيج كل إصلاحية بالمعنى الذي أحاول بيانه هنا. وهي ثقافوية من حيث إن نجاح أو فشل المشروع التحديثي إنما يدور، في هذا المسعى، في مجال البنية الفوقية، في نهاية المطاف، بصرف النظر عن الأهمية الممنوحة لعوامل البنية التحتية، بالمعنى الماركسي للمصطلح، القابلة لتشجيع أو لعرقلة التحديث الداخلي: فمواجهة هجمة الحداثة الغربية في ما هو عالمي فيها إنما تجعل من قدرة المجتمعات غير الأوروبية – ومن بينها مصر واليابان– على تحقيق التركيب بين «ثقافتـ»ـها هي وهذا العالمي، المحركُ والمحكُّ، في آن واحد، لتحقيق تحديثها هي. ومن هذه الزاوية، فإن أداءات النخب المصرية واليابانية، التي يشترك كتابنا الثلاثة في تحريها، إنما تقاس بقدرتها على الجمع، تحديدًا، بين ما ينتمي إلى البنية التحتية وما ينتمي إلى البنية الفوقية، في سياق لا يمكن فيه البتة لاستيراد موارد الحداثة ذات المصدر الغربي، أي التي لم تنجبها الثقافة المحلية، أن يُدْرَجَ في لعبةٍ حاصلها باطل، أي لا يمكن أن يتخلف عن استتباع دفع ثمن فيما يتعلق بالهوية.

رءوف عباس: بيداجوجيات الحداثة

بالنسبة لرءوف عباس، فإن ما يشكل إمكانية المقارنة بين مصر واليابان هو الأسلوب الذي ينطوي به انبثاق دولة حديثة على تطبيق «عقد اجتماعي جديد»، وهو ما ينكب مثقفان استثنائيان – رفاعة الطهطاوي وفوكوزاوا يوكيتشي–، لحساب حاكمين استثنائيين بالمثل– محمد علي الكبير والإمبراطور مايچي– على صوغ شروطه وتوضيح رهاناته للتمكين لـ«التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، في ظروف غلب عليها الاستجابة لتحدي العدوان الغربي»[١٨]. ومسيرتهما نفسها تشكل الكاشف للتاريخية التي تُدخل فيها ضرورةُ وإلحاحُ الاستجابة لهذا التحدي المجتمعَ الذي ولدا فيه وعزما على إصلاحه. والاثنان منحدران من فئتين اجتماعيين متماثلتين، تؤثر قسوة الزمن على وضعيتهما

وظروفهما المعيشية: فئة الفلاحين المتوسطين، في حالة الطهطاوي، والتي قد يشكل الاستثمار في التعليم الديني بالأزهر بديلاً أمام أبنائها ؛ وطبقة صغار الساموراي، في حالة فوكوزاوا، والتي يحرمها دخول النظام الاقطاعي الياباني في أزمة من مواردها التقليدية والتي قد يشكل استثمارٌ فكريٌ مخرجًا من الأزمة بالنسبة لها أيضًا. وقد استفاد الاثنان من تأثرٍ بالثقافة الأوروبية: لدى الاتصال بالهولنديين، الأجانب الوحيدين المسموح لهم بالإقامة في اليابان، بالنسبة للثاني، ثم بمناسبة إقامة في الغرب، كمترجم ضمن إطار وفود رسمية في أوروبا وفي الولايات المتحدة في ستينيات القرن التاسع عشر، أمل الشوجون بكسر عزلة البلد عن طريقها ؛ وبالنسبة للأول، حدث ذلك بينما كان «مرشدًا روحيًا» للبعثة الأولى من الطلاب الذين أرسلهم محمد علي الكبير إلى فرنسا لتأطير إصلاح الجيش والدولة الذي شرع به. والاثنان يجمع بينهما قيام كل منهما بتسجيل إقاماته هذه في الخارج، ما جعلهما رمزين لتجديد أدب الرحلة نفسه، بطرحهما ما قد تجوز تسميته بخارطة جديدة للرحلة ولأعرافها[١٩]. وحتى إذا كانا لا يمتنعان عن توجيه النقد إلى الآخر الغربي أو عن الإشادة، كلما سمحت الفرصة بذلك، بتفوق الأنا الأصيل، فإن روايتهما إنما تشكل **أول تصوير إيجابي**، كل في لغته، لهذه الآخرية – بما يشكل انتهاكًا للمألوف لا يمكن التقليل من أهميته. والاثنان هما من أدخلا في بلديهما تمثيلاً للتقدم يتفقان على اعتبار أن الغرب يشكل ذروته، وهو تقدمٌ يتطلبُ تحقيقهُ العثورَ على

صيغةٍ تمزج بين الموروث والمكتسب، تحافظ على خصوصية الثقافة الوطنية، وتطعّمها بما تراه ضروريًا لتجديدها وإكسابها القدرة على التواؤم مع المتغيرات الحديثة[٢٠].

والاثنان يقومان بعمل المربين، فيفتتحان المدارس ويترجمان ويشرفان على ترجمة كتب، ويدعوان إلى ترقية حالة المرأة، حيث هدفهما المعلن والمنهجي هو تجديد النخب، وهو ما أثار غضب المحافظين من كل شكل ولون. وفي النهاية، يتفق الاثنان على ما هو جوهري:

لمّا كان الرجلان قد تأثرا بنفس المصادر والأطر المرجعية للفكر الغربي، فقد كانت آراؤهما متشابهة في كثير من الحالات حول موضوعات المساواة وحقوق الشعب والعلاقات الأسرية

والتعليم والحضارة، رغم اختلاف الظروف التاريخية والثقافية للمجتمعين الياباني والمصـري اختلافًا كبيرًا[٢١].

والمسألة المحورية هي أنه في فكرهما نفسه، بالدرجة الأولى، في نسق تمثيل مجريات العالم والذي يعرضه كل منهما على مجتمعه، يوافق رءوف عباس علـى تحري ظروف فشل المصري (الطهطاوي) ونجاح الياباني (فوكوزاوا) في صوغ الإيديولوچية التي يحتاجها مجتمعه فورًا لتأمين شروط إمكانيـة التغييـر، وهـي شروط يجب اكتسابها في العقول قبل أن يتسنى اندراج هذا التغيير في المجريـات الواقعية. ومن هذه الزاوية، فإن ما يعاينه هو

أن فوكوزاوا كان أكثر راديكالية وجرأة في نقده للمكون الأخلاقي في الثقافة التقليدية اليابانيـة فيما اتصل بمسائل معينة كوضع المرأة والعلاقات الأسرية والمعرفة التقليديـة. وقـد عـالج الطهطاوي نفس الموضوعات بحرص شديد واتجاه شديد التسامح مع الموروث الثقافي شـديد الميل إلى التوفيق بينه وبين الأفكار المكتسبة. لقد كان من السهولة بمكان بالنسبة لفوكـوزاوا أن يحارب بضراوة الكونفوشيوسية والتعاليم الصينية التقليدية وأن ينتقد أفكار الحكماء ويُسفِّه من تعاليمهم، وهو أمر لم يكن باستطاعة الطهطاوي أن يفعله، لأن القيم الخلقية التقليدية فـي الثقافة العربية ذات اتصال بالدين، وللدين وضع خاص ليس له نظير عند اليابـانيين، ولـذلك تمتع الطهطاوي بميزة لم تتوفر لفوكوزاوا فقد استفاد من الإطار الرحب الفضـفاض للثقافـة الإسلامية فَوَظَّفَ الجوانبَ الإيجابية منها لدعم وتمرير الأفكار الجديدة التي طرحها لأول مرة في محاولة لإقناع الناس بها وتبديد مخاوفهم منها وذلك في سياق نقد القصور في تفسير القيم الثقافية المتوارثة وإيجاد نوع من الرابطة بينها وبين الأفكار الجديدة التي يدعو إليها[٢٢].

ولعل بوسعنا التساؤل في أي شيء تكمن هذه الجـرأة الأكبـر والراديكاليـة الأكثر التي يسلم بها رءوف عباس لفوكوزاوا الذي لا يُعَدُّ فكره، على الرغم مـن الميزة النسبية التي يمنحها كاتبنا للطهطاوي – وهي، ضمنيًّا، ميزة التحرك ضـمن إطار دينٍ «حق» – أقل برهنة على تميـزه بفاعليـة عمليـة أكبـر. وإذا كـان الطهطاوي وفوكوزاوا يمثلان تصويرين متماثلين لانبثاق المثقف الحديث، سـواء كان ذلك من حيث ما يتعلق بمسارهما أم من حيث ما يتعلق بأنماط إنجازهما، فـي خدمة الدولة التي يرافقان إصلاحها، فإن الأسلوب الذي ينكبان بـه علـى إيجـاد

تمفصل بين «الموروث» و«المكتسب» قد يجوز وصفه بأنه أسلوب **متناظر**: ففي خطوط عريضة، ينظر فوكوزاوا من زاوية الحداثة لكي يعيد تشكيل - يعيد اختراع، قد يمكن القول اليوم- التراث والتقاليد، بتوظيفها في خدمة أهداف قد تكون غريبة عنها، في حين أن الطهطاوي ينظر من زاوية الهوية والتراث لكي يهيئ، عن طريق الفرز، مكانًا لموارد التقدم الموضوعة في خدمة أهداف تظل هي الأهداف التي حددها الميثاق المؤسِّس، وهو، هنا، الوحي.

ونحن هنا أقرب ما نكون إلى المعضلة، بل المعضلة الكبرى، الكامنة في أساس المسعى الإصلاحي، وذلك، تحديدًا، من حيث كونه نزعة ثقافوية: **إصلاح المجتمع بالعلم**، أي حشد أنماط التفكير والفعل الخارجية، المستوردة، لتعجيل مسيرة التاريخ ؛ **وإصلاح المجتمع بالدين**، أي الانكفاء على ما يطرح نفسه بوصفه الأصيل، أسس الهوية، للعثور فيه على الحافز إلى انطلاقة جديدة. والمسألة المطروحة هنا هي مسألةُ **انتقاليةِ** المسعى الإصلاحي: فحتى مع أن الطهطاوي قد يبدو أفضل تسليحًا من فوكوزاوا، إذ يتمتع مع الإسلام بترتيبات شرعية للاستعارات أثبتت، في عصر أسبق، فعاليتها ورهافتها، فإن المعاينة الضمنية التي يرسمها رءوف عباس هي معاينة الأداءات الأرقى للحداثة لدى الثاني: إلاَّ أنه يبقى مع ذلك، بالنسبة للمؤرخ رءوف عباس، أن العوامل التي تسمح بتفسير فشل محمد علي الكبير ونجاح مايجي، هي، أساسًا، عوامل تاريخية، لها أزمنتها وسياقاتها المكانية المحددة، وهو ما تكمن فيه خصوصية التجربة اليابانية وواقع أنها غير قابلة لأن تكون نموذجًا أو لأن يتسنى استنساخها وتكرارها في أماكن أخرى: من حيث إن اليابان ذات طابع جُزُري وبعيدة عن المتروبولات الاستعمارية بينما مصر قريبة من أوروبا ويتميز موقعها بطابع استراتيجي بحكم وجوده في ملتقى القارات والحضارات ؛ ومن حيث الأولوية التي مثلتها الصين بالنسبة للدول العظمى، قياسًا إلى اليابان الصغيرة، وهي الأولوية نفسها التي تميزت بها مصر تميزًا مشكوكًا فيه في شرق البحر المتوسط، بالنسبة لهذه الدول العظمى نفسها. لكن هذه العوامل التاريخية إنما تمارس فعلها، هنا أيضًا، في مجال البنية الفوقية. فما تبرزه التجربة اليابانية هو أولاً وقبل كل شيء صدارة البُعد القومي الذي، ما أن يُطرح كرد فعل على التهديد الأجنبي، يسمح لليابانيين بأن يُجروا على أنفسهم العمل الذي يفشل

المصريون في إجرائه، وذلك بقدر ما أن تمثيل أنفسهم الذي يقومون به إنما يظل تمثيلاً تحت قومي أو فوق قومي:

> يظل هناك فارق جوهري فيما يتصل بالأوضاع السياسية للبلدين، فقد كانت اليابان بلدًا مستقلاً، بينما كانت مصر ولاية تابعة للدولة العثمانية، ولعبت اليابان دور القوة التوسعية الاستعمارية مُتَّبِعَةً نفس أساليب الغرب، على حين كانت حركة الجيش المصري خارج حدوده إمَّا خدمةً للدولة العثمانية أو محاولةً لتحقيق طموحٍ سياسيٍّ لحاكم مصر، ومن ثم كان حصاد التحرك المصري خارج الحدود سلبيًا على التجربة المصرية، على حين كان التوسع الياباني الخارجي مكملاً لعناصر القوة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي[٢٣].

ولنحسب وزن المحاجة: فالشك قائم في أن مصر قد «فاتها» بشكل ما «قطار» تحديثها بفشلها في فرض نفسها لحسابها الخاص كقوة إمبراطورية، كما خطط لذلك محمد علي الكبير دون أن يصل إليه. وما يجعل التجربة اليابانية غير قابلة للاستنساخ، وإن كان يجعل أيضًا أي مجتمع بمنأي عن عدم فهم درسها، هو أن ما يحدث في منطق المايجي هو تبدل أسلوب وجود قومي، بلْوَرَةُ تاريخُ اليابان وجغرافيتها، ليصبح مشروعًا سياسيًا – وهو أسلوب وجود تشهد على عمق تجذره إعادة البناء السريعة للبلد بعد الحرب العالمية الثانية. وبالنظر إلى عدم توافر اليقين القومي [لدى النخب المصرية] والذي يسمح توافره لليابان بتأكيد نفسها كقوة إمبراطورية قبل أن تعاود النهوض من رمادها، فإن ما افتقرت إليه النخب المصرية هو، في التحليل الأخير، أن تدرك في الوقت المناسب الخطر الذي تنطوي عليه بالنسبة للمجتمع المصري عين الخيارات المطبَّقة لتحديثه:

> الطهطاوي لم يدرك تمامًا خطر العدوان الغربي رغم إصراره على ضرورة الأخذ بالمعارف الغربية كسبيل للرقي الحضاري والحفاظ على الاستقلال، إلاَّ أنه اتخذ موقفًا متسامحًا إزاء تغلغل المصالح الغربية في مصر بل رأى فيها عاملاً مساعدًا على تقدم البلاد ولم يدر بخلده أبدًا أن ذلك التغلغل كان مقدمة لعدوان الغرب[٢٤].

وورثة الطهطاوي، الإصلاحيون والقوميون بالمعنى الذي حاولتُ توضيحه على مدار هذه الصفحات، وفي عدادهم رءوف عباس، لن يتخلفوا عن أن ينتهوا

من ذلك إلى أنه خلافًا لليابان فإن ما سيعجِّلُ بفشل تجربة التحديث المصرية هو أنها لم تستعر، في الواقع، سوى الجوانب السيئة لما كان بوسع المدنية الغربية تقديمه - استدانة إسماعيل المفرطة، الانحلال الأخلاقي، النزعة المادية، الإيديولوجيات الهدامة، إلخ.- دون التوصل إلى صوغ إطار لإدراج جوانبها الإيجابية والتحريرية فيه. وبعبارة أخرى، فإن السبب في فشل تحقيق برنامج الطهطاوي هو فشل القادة المصريين في فهم مصالح مصر من حيث كونها أمة، أي أيضًا، في ذلك الزمن، من حيث كونها قابلة لأن تكون إمبراطورية: فالطريق قد كان مرسومًا تمامًا، بفضله، أساسًا، لكن النخب المصرية بدت دون مستوى رسالتها التاريخية، خلافًا للنخب اليابانية التي تتمكن من وضع إصلاح مجتمعها في خدمة توسعه الاستعماري، ووضع هذا التوسع، بدوره، في خدمة تعميق إصلاح هذا المجتمع- وهو ما قد تجوز تسميته بالدورة الخيرة للتحديث الإمبراطوري. وسوف يتطلب ذلك ثورة -وهو ما تمكنت اليابان تحديدًا من الاستغناء عنه-، ليس دون أن تجد هذه الثورة نفسها وقد تعرضت لخيانة مثلها العليا وحرفها عن مسارها، ما عَرَّضَ مصر لتكرار فشل تجربة محمد علي الكبير والطهطاوي.

أنور عبد الملك: المستقبل يبزغ من الشرق

إن النظر في تمفصل لحظات متعاقبة - محمد علي الكبير وعبد الناصر- هو تحديدًا ما يتمسك به أنور عبد الملك في إعادته، من زاوية استرجاعية، صوغ حدود «المسألة الشرقية»، وهي المسألة التي عاد إلى تأملها أرنولد توينبي وبالأخص جوزيف نيدهام اللذان يشكلان المرجعين الأكثر رصانة في تناولهما لها. فالتقابل بين الشرق والغرب، والذي يشكل «البنية المحددة لبنية» تاريخ البشرية[٢٥]، إنما يميل هنا من الجانب الأشمل - المواجهة بين «الحضارات الهندو- أوروبية أو الآرية والحضارات الصينو - آسيوية- إلى الجانب الأخص - «المجمعات القومية [التي تشكل] وحدات أساسية للوجود بالذات وللتواصل والتوسع وتطور المدارج الاجتماعية الكبرى»[٢٦]-، مرورًا بـ «الساحات الثقافية» أو «الجيوثقافية» العزيزة على توينبي، وهي حلقات وسيطة تَحدثُ فيها التفاعلاتُ بين الكيانات الاجتماعية السياسية المنتمية إلى «حضارة» واحدة[٢٧]. وضمن هذا

المنظور، فإن ما يبرر الجمع بين مصر واليابان هو انتماؤهما المشترك ليس أساسًا إلى ما يبدو بوصفه بُعدًا جغرافيًا أو ثقافيًا – فيما يتعلق بهذه النقطة، كل شيء يُفرّقُ بينهما– وإنما إلى تاريخية واحدة. والحال أن ما يشكل البُعد الاستراتيجي المحدَّد لمقولة «الشرق» في استخدام أنور عبد الملك لها[٢٨]، هو الأسلوب الذي تسمح به بإيجاد تمفصل، و، إن جاز القول، بإيجاد توافق، بين التاريخ والجغرافيا، كان انتظامه وتواصله قد تعرض لتهديد جد جسيم جرَّاء تدخل الإمبريالية الغربية. ومقولة «الشرق» مقولة مستقبلية بقدر ما هي مقولة استرجاعية فهي تستشرف الآفاق التي تبشر بها الحركات التي دشنها محمد علي الكبير في مصر، والمايچي في اليابان وصن يات صن في الصين وأتاتورك في تركيا ومصدق في إيران وسوكارنو في إندونيسيا أو غاندي ونهرو في الهند، الذين وقفوا كلهم ضد الهيمنة التي لن يتخلف ورثتهم عن دوسها.

وبعد ذلك، فإن ما يؤسس الأهمية الاستكشافية والسياسية التي لا سبيل إلى الفصل بين ركنيها والمميزة لهذه المقارنات، وخاصة المقارنة بين مصر واليابان، هو اللحظة عينها التي تفرض نفسها فيها: وهي، بالنسبة لأنور عبد الملك، اللحظة التي يحاول فيها الغرب العمل على إجهاض «المحاولة الثانية للنهضة في العالم العربي»، وبشكل أوسع في الشرق، أو أيضًا «المرحلة الثانية من النهضة ذات المضمون الشعبي في اتجاه الاشتراكية»[٢٩]. وهي أيضًا اللحظة التي يبدأ فيها الغرب في الشك في نفسه، وقد واجه الانتفاضات الظافرة لبلدان ما جرت العادة على تسميته بالعالم الثالث – وهو تعبير ينازعه كاتبنا الذي يرى «أن هذا العالم الذي زُعم «ثالثًا» في حركة التاريخ المعاصر، هو، في الواقع، في قلب هذا التاريخ بالذات، فمنذ أقل من نصف قرن، لاسيما في غضون السنوات الثلاثين الأخيرة، أي منذ الحقبة التي شهدت ولادة تعبير «العالم الثالث» ذاته، كانت الموجة الكبرى التي أوقفت و، غالبًا جدًّا، صفّت مواقع الإمبريالية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية»[٣٠]–، وذلك بحسب اعتراف مثقفي الغرب أنفسهم:

> أفلا يتصايح مثقفو الغرب، بحق، منادين بالتأزم الحضاري في كل مكان؟ القوة لا تزال موجودة، هذا صحيح. ولكنها ليست قوة فعالة: ليست قوة متنامية، وإنما قوة للدفاع والحفاظ على مراكز ومكاسب وامتيازات الغرب، على حساب شعوب الشرق[٣١].

ثم تتلو ذلك إعادة التأكيد على ما يشكل مزايا الشرق النسبية – جميع المشارق–، الموروثة من تاريخه الطويل، في مواجهته الحضارية مع الغرب. فنحن بإزاء **علاقة بالزمن** هي أيضًا علاقة بمسار التاريخ نفسه، ما يضفي على هذه المجتمعات معنى ديمومتها واستمراريتها، أي إدراك أصلها والميثاق الذي يؤسسها **(نمط الاستمرارية التاريخية)**[٣٢]. ونحن بإزاء حقيقة **تكوين وحدات سياسية عضوية (الاندماج السياسي)** لا تنال منها تقلبات الزمن – فمصر «أقدم وحدة قومية عرفها التاريخ»[٣٣]، وهو ما ينطبق أيضًا على اليابان، في مجالها، تمامًا، بحيث إن تحرير شعوب الشرق من النير الاستعماري هو المقدمة لتوحيدها. وهكذا، ففيما يتعلق بالعرب:

هناك قوميتان قديمتان مثل المغرب واليمن حافظت على وحدتها لعدة أجيال. وهناك قومية عربية في الشرق العربي مزقها الاستعمار بعد الحرب العالمية الأولى إلى دول خمس، ومنها انطلقت فكرة الوحدة العربية (...) ومعنى هذا أن عملية الوحدة العربية، كعملية تفاعل تاريخي، هي عملية توحيد كفاح الجماهير الشعبية في العالم العربي، على تباين تشكيلاته القومية الجغرافية، وبفضل الوحدة الثقافية المحققة، من أجل تحقيق التحرر والنهضة[٣٤].

وهناك، أيضًا، باب للمزايا الحضارية للشرق يتفوق بها على الغرب، هو واقع حيازة «الإيديولوجيات الدينية القومية» والتي تشكل المحرك الرئيسي للتلاحم الاجتماعي للمجتمعات الشرقية ولقدرتها على الدوام في التاريخ، ما يبرر الموازاة بين البوذية الصينية والشنتوية اليابانية والديانات التوحيدية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام. وذلك، على أي حال، مع مأثرة إضافية لديانة النبي التي، خلافًا للبوذية والشنتوية، من جهة، ولليهودية والمسيحية، من الجهة الأخرى، لم تكن مرافقة لتطور مجتمع طبقي:

[عندما] تكونت طلائع العالم العربي في إطار الفكر السياسي الإسلامي (...) لم تستشعر هذه الطلائع بوجه عام ضرورة التحول ضد هذا الفكر، إذ لم يتحول الإسلام إلى مدرسة كادر للنظام الإقطاعي أو الأنظمة الرأسمالية في العالم العربي، وإنما ظل درعًا واقيًا ضد الغزو الأجنبي، أي ظل جزءًا من «الإيجابية التاريخية» في عالمنا العربي[٣٥].

ولنضف، لكي نفرغ من خصوصيات الشرق التي يرسم أنور عبد الملك لوحتها، استعدادًا للاشتراكية يُعَدُّ أصيلاً نوعًا ما لدى المجتمعات التي تشكل هذا الشرق، ألا وهو العدل الاجتماعي، الذي قد تتأبد به وحدة هذه المجتمعات نفسها تحت شكل التحالف بين «الجماهير الشعبية» و«البورجوازيات القومية»، وهو تحالف يبدو تطبيقه الفعلي والتنظير له من جانب مفكرين شرقيين، كسلطان غالييف، بوصفه، في نظر كاتبنا، الإسهام الرئيسي للشرق في التفكير والاستراتيجية الماركسيين من أجل تحرير العالم في مواجهة الإمبريالية، «أعلى مراحل الرأسمالية»(٣٦).

وفي مقابل هذه الإيجابية الجوهرية، الأصيلة، للشرق، والتي قد لا يكون بوسع انتكاساته التاريخية أمام الغرب تكذيبها، فإن السلبية الأساسية لهذا الغرب إنما تكمن في واقع اضطراره إلى تأسيس حداثته وقوته **ضد** الإيديولوجيات المؤسِّسة له، خاصة المسيحية:

كانت نشأة حركة التنوير في أوروبا، حركة إدخال المعقولية مكان الفكر الأسطوري، حركة نمو الفلسفات الواقعية والمادية في مقابل الفلسفات المثالية واللاهوتية. ومن هنا أيضا كانت حركة الإبداع الفني التي مزجت بين أنوار بحرنا المتوسط وثراء البيئات الثرية في شمالي ووسط أوروبا(٣٧).

وتظهر النهضة الأوروبية هنا بوصفها ظاهرة موضوعية، ضرورية، بشكل خاص، لا بوصفها مجرد **التقاء لظروف** – الكشوف الجغرافية الكبرى، مناخ أوروبا المعتدل، إعادة اكتشاف العصر الكلاسيكي الإغريقي، بفضل العرب ..– كان من شأنه السماح بحدوثها حيثما تحقق. وبعبارة أخرى، فإن النهضة الأوروبية، بوصفها مكتسبًا تَحَقَّقَ على أساس كبت ما لا يزال يشكل أساس هوية أوروبا – بربرية أكيدة، لا تكاد الإيديولوجية المسيحية تنجح في الحدّ من بشاعتها– **ليست** نتاج عبقرية خاصة مميزة لهذه القارة، وهي تنحصر بشكل ما، من زاوية القارات الأخرى، في إطلاق إرادة قوة لا سابق لها، تتمتع بإمكانات لا سابق لها أيضا يوجهها الغرب ضد بقية العالم. وكأن الغرب لم يكن، بالفعل، موضوع حضارته هو التي لم يكف، في نوع من الهرب إلى الأمام، عن محاولة فرضها على بقية

العالم. إلاَّ أن هناك، أيضًا، بُعد «**الملاءمة**» **العالمية** للحداثة العلمية والتكنولوجية التي أنتجها الغرب، والتي سرعان ما يؤول جانبها العقلاني، الموضوعي، الضروري تحديدًا، المنفصل عن أي هوية حضارية خاصة، إلى أخذ مكانه في رصيد تراث البشرية المشترك. وهناك رغبة في الإيمان، في نشوة ما بعد باندونج وصعود قوة حركة عدم الانحياز، بأنه سيكفي تطبيق وتطوير «بدائل اجتماعية ثقافية» للنماذج الأوروبية الخاصة التي حاول الاستعمار والإمبريالية فرضها على بقية العالم لتأمين هيمنة الغرب والتي لم تؤد إلاَّ إلى عرقلة أو حرف مسار نمو المجتمعات الشرقية. لكن هذه قصة أخرى.

نصر أبو زيد: ساموراياتٌ وتجارٌ عديمو الأمانة

قبل أقل من عشرين عامًا بعد ذلك، وأساسًا لرسم المحصلة المحبِطة لما يبدو، فيما بعد، بوصفه اليوتوبيا العالم – ثالثية، يستحضر نصر أبو زيد تجربته اليابانية بلغة تُذَكِّرُنا بلغة مصطفى كامل، في مستهل القرن العشرين. والحال أن عين مشروع تزويد القارئ العربي بترجمة لبحث **البوشيدو**، هذا الموجز الذي يقدم رؤية حديثة لأخلاق الساموراي، إنما يبرر نفسه بحركة مزدوجة: من جهة، بيان مقومات الخصوصية اليابانية، قياسًا إلى ما يقدمه كاتبنا، ضمنيًّا، بوصفه السلبية الغربية، التي يجب على كل مجتمع أن يدافع عن «ثقافتــ»ـه «الوطنية» ضدها، وهو ما يقوده إلى اعتقاد وجوب «أن نضمن عدم سيادة العلم والتكنولوجيا على مجال الحضارة، ولا أن يكونا هما المحركين الأساسيين لحركتها، بل يجب أن تصحبهما دائمًا قيمنا الثقافية»[٣٨] ؛ ومن الجهة الأخرى، ليس أساسًا بيان التشابهات أو التماثلات بين أصالة مصر وأصالة اليابان، وإنما المقابلة بنبرة غاضبة بين الأسلوب الذي تمكنت به اليابان من صون وتأكيد أصالتها وحالة بلده هو، والتي تفضح بالمقابل دناءات وتخليات النخب المصرية:

> إن الواقع العربي الحديث – خاصة الواقع المصري- يفرض نفسه على وعي القارئ وهو يقرأ هذا الكتاب من زاوية قيم الفروسية التي عبر عنها **البوشيدو**. إنه يفرض نفسه بوصفه واقعًا يؤسس قيمًا نقيضة لتلك القيم التي يسهب المؤلف في شرحها، قيم الشرف والولاء والإحساس بالعار والخجل، وقيم الرجولة والاستقامة والعدل. وينبغي الاعتراف بأن هذه قيم

تتحسر عن واقعنا الذي يسيطر عليه التجار سيطرة شبه تامة بقيمهم التي تتناقض مع معـايير الرجولة والشرف. إن التاجر الذي يحكمنا اليوم ليس هو التاجر الذي يتحلى بالصـفات التـي تومئ بها حروف اسمه «تاجر» من التقوى والأمانة والجرأة والرحمة كما كنا نسمع من أفواه آبائنا ؛ إنه على النقيض من ذلك يتسلح بكل صفات الفُجر والخداع والجبن والقسوة، ذلك لأنه ليس التاجر الذي يريد أن يبني وطنًا أو يساهم في بنائه، ولكنه التاجر الذي يريـد أن يحقـق مكسبًا بأي طريقة وبأسرع وسيلة ولو باع السموم لأبناء وطنه، سواء كانت هذه السموم هـي المخدرات أو المواد الغذائية الفاسدة، إنه التاجر ربيب الاستعمار وصنيع الرأسمالية العالميـة وحليف الصهيونية. وأين قيم مثل هؤلاء التجار من قيم الفروسية ؟! إن استعادة الواقـع مـن أيدي هؤلاء هي الكفيلة بنفي قيم الفساد من واقعنا وبذلك يتهيأ لاستعادة قيمـه النبيلـة التـي صاغتها حضارته على مدى آلاف السنين(٣٩).

وهذا التشخيص القاتم يحمل ميسم الزمن بشكل محدَّد، فهو يشجب الانحـراف الاستهلاكي والمُضارب المميز للانفتاح الساداتي، اعتبارًا من منتصف سـبعينيات القرن العشرين وبيع التراث الناصري من جانب بورچوازية جديدة متحرقـة إلـى الفوز بمكاسب انحيازها إلى الغرب وأميركا. وبعيدًا عن جذرية الشجب، الذي يعاد التأكيد عليه في مناسبات عدة في الصفحات الست والخمسين التي تتألف منها هـذه المقدمة، فإن ما يبدو لي أن من المهم التشديد عليه هنا هو الأسلوب الذي تجمع به هذه المقدمة بين اللحظات الثلاث أو الحركات الثلاث للدرس الذي يحمله البوشيدو من وجهة نظر مصريين معاصرين.

فكتاب إينازو نيتوبي، إذ يشهد على أنماط وجود قيم أخلاق الســاموراي فـي اليابان المعاصرة، إنما يصور الأسلوب الذي طُرحت به على اليابان مسألةُ «علاقة الحاضر بالماضي مـن زاويـة القـيم والمفـاهيم ومحـدِّدات السـلوك الفـردي والاجتماعي»(٤٠). ومن هذه الزاوية، فإن ما يشكل، بالنسبة لنيتوبي كمـا بالنسـبة لنصر أبو زيد، خصوصية التجربة اليابانية والذي يضفي عليها فرادتها قياسًا إلـى الغرب كما قياسًا إلى مصر نفسها هو فعلُ الماضي في الحاضر وفعـلُ الحاضـر على الماضي، وهو الفعل الذي يتم من خلاله تأمين الديمومات التي هي ديمومـات أسس الهوية القومية، التواصل والاستمرارية والإصرار من جانـب الأمـة علـى

المثابرة في عدم هجر كينونتها، وهي الأشياء التي تؤدي إلى بقاء الأمة قادرة على التمييز بين «الهوية» و«الآخرية»، بين الأنا والآخر. ومن هذه الزاوية، فإن ما ينقص المصريين ويجعلهم أسرى الموارد المستورَدة، هو ضرورة التمكن من التفكير في عين شروط الانتقالية الضرورية بين الماضي والحاضر، بين الأنا والآخر، والتي من شأنها وحدها تحديد وضعية للاستعارة. ويتساءل نصر أبو زيد: ألم يصل الأمر باليابانيين إلى حد التفكير في صيغة كتابة خاصة، في لغتهم، لنقل الكلمات الأجنبية، بما يُعَدُّ أسلوبًا لاحتياز مضمونها مع إبقائها على مسافة، وهو ما يشكل تحوطًا يُشرعنه كاتب البوشيدو نفسه مشيرًا إلى الآية القرآنية التي تنص على أن أي نبي لا يُبعث نبيًّا إلاَّ بلغة قومه[41] ؟! وما يبقى من الماضي الياباني هو بالدرجة الأولى نسق أخلاقي، قيم الفروسية، التي تتخلل مشروع إصلاح المجتمع الياباني، وهو مشروع يمكن للنزعة العسكرية نفسها أن تجد فيه تبريرها:

نيتوبي (...) لا يخجل من أن يتحدث عن «الحروب» التي تصنع الشعوب وتصوغ الحضارات وتثير أنبل ما في الإنسان من قيم، خاصة إذا كانت دفاعًا عن الوجود والشرف والعرض والكرامة، وهو من جهة أخرى لا يكل من الحديث عن التعارض بين «جمع المال»، وقيمة «الشرف»، أو [التعارض] بين مجتمع «التجار» ومجتمع «الساموراي»[42].

وهو بالأخص نسقٌ اجتماعيٌ سياسيٌ ترمز فيه «الحكومة الأبوية» أو «الحكومة الأسرة» إلى بديل عن كل من التبني الخالص والبسيط لهذا النموذج أو ذاك من النماذج الغربية وعن الاستسلام لـ«الحكومة الاستبدادية»، السائدة في مصر كما في بقية العالم الإسلامي:

النظام السياسي في اليابان نظام «رأسمالي» من حيث الشكل الخارجي لكن على المستوى الباطني العميق نجد أن نمط العلاقات المسيطر هو نمط العلاقة «الأسرية». وإذا كانت أهم سمات النظام السياسي الغربي «الديموقراطية» السياسية و«الحرية» الفردية، فإن النظام الياباني يعتمد المبدأ الأول في نظامه السياسي، ولكن المبدأ الثاني لا يجد تطبيقه العملي على أي مستوى من المستويات في النسق الاجتماعي. وفي مجال المقارنة بين المجتمع الياباني والمجتمعات الغربية، يذهب بعض الباحثين إلى أن ثمة فارقًا بين «مجتمع التآليف» Familiarising و«مجتمع التشتيت» Strangering، في المجتمع الأول يكون الفرد محكومًا

في سلوكه بـ «التوحد مع الآخرين» بينما يكون مدفوعًا في المجتمع الثاني إلى السلوك بطريقة مخالفة لطرائق الآخرين. ويؤكد المجتمع الأول على قيمة «الأخذ والعطاء» ويميل إلى تكوين بناء اجتماعي غير طبقي. هذا المجتمع يمثله المجتمع الياباني، بينما تمثل المجتمعات الغربية النوع الثاني، «مجتمع التشتيت»[٤٣].

هنا لا إمكانية للفصل بين التلاحم الاجتماعي والاستمرارية التاريخية، والبديل عنهما هو نظام الانقطاع الذي تحيا في ظله المجتمعات الإسلامية، عمومًا، والمجتمع المصري، خصوصًا[٤٤]. انقطاعٌ، أي عندما لا يجد المثقفون الحداثيون شيئًا أكثر إلحاحًا من الحط من شأن ثقافتهم الموروثة: «كان الطهطاوي يناقش على استحياء بعض مظاهر تفوقنا «الأخلاقي» على الغرب ولكنه أبدًا لم يتجاوز إطار هذه الرؤية الدينية ليجد في ثقافته – وراء الدين بالمعنى الأخلاقي- إيجابية تذكر. وفُتن طه حسين بمناهج الغربيين في درس الأدب فاستورد على عجل بعض أدواتهم التحليلية وراح يوظفها في تشريح التراث الأدبي وكاد ينتهي إلى الشك في مجمل التراث الشعري [العربي][٤٥]. ويحدثنا [توفيق] الحكيم في كتاباته حديث المفتون المأخوذ اللب والعقل بكل ما هو غربي وفرنسي بالتحديد، وينظر إلى ثقافته وأدبه القومي الوطني بوصفه نتاج التخلف والجهل»[٤٦]... انقطاعٌ، بالمثل أيضًا، عندما لا تعود النخب التقليدية قادرة على أن تتبنى، حيال ثقافتها وقيمها، غير موقف دفاعي ضيق، عاجز عن إحيائها وتجديدها ويُعلي من شأن عناصرها الأكثر محافظة والأكثر ظلامية:

هو انقطاعٌ سابق على تلك الهجمة الاستعمارية الشرسة حين بدأ الازدواج اللغوي وصار للأمة ثقافتان وتاريخان وأدبان بل وديثان: أحدهما رسمي تتبناه الطبقات المسيطرة الحاكمة والآخر شعبي تتبناه الجماهير العريضة[٤٧].

وما يترتب على نظام انقطاع الاستمرارية التاريخية والتلاحم الاجتماعي هذا، بين القطاعين التقليدي والحديث في المجتمع، هو، في هذا التحليل، «الوقوع في هاوية التبعية الحضارية والثقافية»[٤٨]، بما يشكل اللحظة الثانية للدرس الذي تسمح به المقارنة بين مصر واليابان لنصر أبو زيد بدفع قارئه إلى تأمله. فما تبينه تجربة

اليابان، قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، وما تبينه، على نحو خاص، مسيرة كاتب بحث البوشيدو هو نفسه – والذي تحول إلى اعتناق المسيحية في الخامسة عشرة من عمره، وتزوج أميركية، وكان عضوًا نشيطًا في الجمعيات التبشيرية خلال إقامته في الولايات المتحدة والذي اعتبر نفسه «همزة وصل بين اليابان والعالم الخارجي» – هو أن مسألة «العلاقة بالتراث الغربي الأوروبي عامة والأميركي بشكل خاص»(٤٩)، ليست أساسًا مسألة العلاقة التي تقيمها هذه الاستعارة بين النخب التي تشكلت أساسًا على ركيزةِ تَمَكُّنها من موارد التحديث المستوردة وبين مجتمعها:

لاشك أن مظاهر التقدم التكنولوجي الواضح في الحياة اليابانية تومئ إلى تأثير أميركي أوروبي واضح، ولكن علينا أن نفرق بين نمطين من التأثير في استيراد المنجز التكنولوجي: النمط الأول يستورد هذا المنجز المادي ويطوره طبقًا لحاجاته المحلية. في هذا النمط لا يتم الاستيراد أصلاً إلاَّ من منظور الحاجات الواقعية للوطن والمواطن، بمعنى أن «الواقع» هو الذي يفرض ما يحتاجه ويستورده دون أن يتحول الاستيراد إلى حالة «إدمان» لكل ما هو أجنبي، أوروبي أميركي على الوجه الخصوصي. أما النمط الثاني فهو النمط السائد في دول العالم الثالث عامة، وفي منطقتنا العربية ومصر بصفة خاصة، حيث انتهى الولع بتقليد الغرب منذ عصر إسماعيل إلى التبعية الاقتصادية والسياسية، الأمر الذي أدى في النهاية إلى عملية اختراق فكري وثقافي خطيرة النتائج(٥٠).

والمفارقة، فيما يلاحظ نصر أبو زيد، أن بعض المصريين الذين يزورون اليابان إنما يُعَدّون هم أنفسهم مُغَرَّبين تغريبًا قويًّا ويخلطون خلطًا شديدًا بين هذا التغريب والحداثة، بحيث إن هذا ينتهي بهم إلى الاستغرب مما يبدو لهم بوصفه تأخرًا، بل تخلفًا، في الحياة اليومية لليابانيين، وهو ما يشير في آن واحد إلى عدم فهمهم لليابان وعدم درايتهم بمجتمعهم هم:

دعنا نتجاوز مظاهر التقدم التكنولوجي السطحية لكي نلقي نظرة على الحياة اليابانية: إن المقارنة بين البيت الياباني والبيت المصري مثلاً من حيث التكوين المعماري وطبيعة الأثاث والتجهيزات تؤكد أن البيت المصري لا يكاد يختلف عن البيت الأميركي (...) دعنا ندخل البيت الياباني ونرافق المواطن الياباني في سلوكه داخل البيت، فنجده مرتديًا «الكيمونو»

جالسًا على الحصير «التتامي» ينام على الأرض مفترشًا «التوتون»، يأخذ حمامه «الأوفورو» بالطريقة التقليدية. وهذا المواطن نفسه هو الذي يتعامل مع أعقد منجزات التكنولوجيا الحديثة في عمله وفي حياته خارج البيت بل وداخله أيضًا، حيث تكون التجهيزات الحديثة أدوات لتسهيل الحياة لا للتظاهر الكاذب أو الوجاهة الفارغة[٥١].

وعلى الرغم من تواصل وسطحية الكليشيه، فإن ما يتعلق الأمر بإنقاذه هنا، بعيدًا حتى عن الدور المعهود به إلى «البورجوازية الوطنية»، إلى طليعة تحديث من شأنه إنقاذ التطلعات إلى الاستقلال لدى أي أمة جديرة بهذا الاسم، هو الفكرة التي تذهب إلى أن عودة البورجوازية إلى المصادر الأصلية لثقافتها هي وحدها القابلة للسماح بالنهضة التي ملّت المجتمعات الإسلامية، عمومًا، والمجتمع المصري، خصوصًا، من تمنيها.

وهنا نمس اللحظة الثالثة لدرس اليابان، والتي تتصل بـ«دور الدين في صنع الحضارة وتشكيل الثقافة»[٥٢]. ففي سياقٍ يُعَدُّ فيه المثقفون الحداثيون المصريون منفصلين عن جذورهم ومنحازين إلى ثقافة غربية عن مجتمعهم، تُعَدُّ الساحة مفتوحةً لنقيضهم المباشر: الانكفاء الحصاري على التراث والتقاليد، على التفسير الحرفي للنصوص والمراعاة الأخلاقية الصارمة التي تؤدي إلى «اختزال (...) الدين نفسه إلى مجرد مجموعة من الشعائر، ونسق الأوامر والنواهي، ونظام للتحليل والتحريم»[٥٣]. وخلافًا لليابان، حيث نجد تحالفًا بين الطبقات الحاكمة والمثقفين الحداثيين ومن يديرون الشرعيات الموروثة ضد التدخل الأجنبي، فإن الطبقات الحاكمة، في مصر وفي العالم العربي، هي التي تلعب دور الحكم بين الحداثيين والتقليديين، محبذة هؤلاء تارة وأولئك تارة أخرى، مع حرصها على إبقاء التناحر فيما بينهم لكي تحافظ على استقلاليتها هي وتعزز منظومة سيطرتها على المجتمع. والمفارقة التي يبرزها نصر أبو زيد هي أن هذا التشكيل لعلاقة القوة بين الأطراف الماثلة على المسرح إنما ينتهي إلى «تجاوب مع مفهوم الاستشراق عن الإسلام، وهو المفهوم الذي استورده المثقف العربي "العلماني" من الغرب فأكد له موقفه وعززه»[٥٤]. ما يؤدي بالمثل إلى أن من يستهدفهم العلمانيون والتقليديون على حدٍّ سواء هم الداعون إلى تمثيل مستنير ومنفتح لدور الدين في المجتمع،

والذين يضع نصر أبو زيد الإخوان المسلمين في صفوفهم الأولى، وهو ما يبرّر له إدراج القمع الذي لا يرحم والذي خاضته ضدهم ثورة يوليو/ تموز في باب «خطيئتها التاريخية إزاء القوى الوطنية كافة»:

وهكذا تحولت ظاهرة «الإسلام الحضاري» بكل أبعاده الاجتماعية والثقافية إلى أن تكون «الإسلام الشعائري»، وانتقل الخطاب الديني من «الإسلام ومشكلات الحضارة» و«الإسلام والعدالة الاجتماعية» و«الإسلام والرأسمالية الغربية» إلى موضوعات مثل «جاهلية القرن العشرين» و«معالم في الطريق» و«الفريضة الغائبة»[٥٥].

وليس مما لا يشكل فارقًا أن كاتبنا إنما يعهد لسيد قطب الشاب، سيد قطب ما قبل القمع الناصري، الناقد الأدبي والتربوي إلى جانب كونه المنشط الرئيسي **لمجلة الشئون الاجتماعية**، التي نشرتها وزارة الشئون الاجتماعية بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٦[٥٦]، بمهمة بيان التعارض الأساسي بين «الشرق» و«الغرب» فيما يتعلق بالطبيعة، بأساس الميثاق بين الإنسان وخالقه:

إن علاقة الإنسان بالطبيعة في الغرب تختلف عنها في الشرق، إنها في الغرب تقوم على «الصراع» وعلى محاولة الإنسان «إخضاع» هذه الطبيعة لإشباع حاجاته المادية، لذلك كان إنجاز الحضارة الغربية في مجال التكنولوجيا والتقدم المادي، وعلى عكس ذلك فعلاقة الشرقي بالطبيعة هي علاقة «الوئام» و«التكيف»[٥٧].

وعلى هذه الأسس، يمكن للمقارنة بين أدوار وأوضاع الدين الخاصة في مصر وفي اليابان أن تصبح ملائمة، حتى وإن كانت تظل مارقة إلى حدٍّ ما. فمن جهة، يتعلق الأمر بالنسبة لكاتبنا بإبطال الأطروحة التي تتحدث عن لا مبالاة اليابانيين الأساسية بالدين، والتي رأينا بأي شكل شكلت واحدًا من المألوفات الرئيسية لتمثيل اليابان، ذاهبًا، استنادًا إلى التجربة التي عايشها، إلى أنه، على العكس من ذلك، يُعَدُّ «المجتمع الياباني مجتمعًا شديد التدين بل عميق الإيمان، سواء كان يؤمن بالشنتوية – العقيدة اليابانية الأصلية– أو بالبوذية أو بالمسيحية أو بالإسلام»[٥٨]. ومما له دلالته، أن نصر أبو زيد يلجأ إلى المقولة الحقوقية الخاصة بالمنفعة – مراعاة المصلحة الجماعية في وضع القواعد الحقوقية– لكي يبرر، إن

لم يكن لكي يشرعن، هذه التعددية الدينية: فهو يكتب أن المنفعة تحيل إلى مبدأ شرقي أساسًا، أي إسلامي أساسًا أيضًا، هو مبدأ «وحدة الوجود»، والذي يفسره تدين اليابانيين الخاص بطريقته، طارحًا، من جهة، وحدة الإيمان نفسه، في المقام الأخير، وإن كان يطرح، من الجهة الأخرى، التعددية الممكنة والجائزة لتجلياته، وذلك من زاوية ظروف الأفراد وحاجاتهم. فبالإمكان تعميد الياباني بحسب الشعائر المسيحية وبالإمكان زواجه بحسب شعائر الشنتوية ودفن موتاه بحسب شعائر البوذية، لكن اليابانيين كلهم يحجون إلى المعابد الشنتوية لتحية أرواح أسلافهم، بمناسبة عيد الموتى، والجميع يحتفلون بمجيء الربيع[٥٩]. وبعبارة أخرى، ربما يكون اليابانيون قد وجدوا، بهذه التعددية المسالمة التي جنبتهم أي حرب دينية[٦٠]، صيغةً تسمح بالتوفيق بين المتطلبات التوحيدية لتدين جماعي والمتطلبات، الأكثر تنوعًا، للتدينات الفردية.

ومن الجهة الأخرى، فإن نصر أبو زيد يجد تماشيًا بين تعددية اليابان الدينية، غير المقبولة، بلا مراء، في العالم الإسلامي حيث الديانات الأخرى ذات وضعية أدنى محدَّدَة بشكلٍ مُعلن، والتعددية في داخل الإسلام، والتي تستوعب تراثه الصوفي:

لاشك أن هذه النظرية «النفعية» للدين [السائدة في اليابان]، تكون نفعية فقط من منظور نظام ديني صارم محدَّد الحدود والمعالم على مستوى العبارات والشعائر أولاً، وعلى مستوى نظام التحليل والتحريم ثانيًا. ولكن من منظور «الدين الطبيعي» القائم على «وحدة الطبيعة» ليس ثمة نفعية، فكل الطرق تؤدي إلى غاية واحدة. إن مفهوم الدين في اليابان يقترب إلى حد كبير من مفهوم «وحدة الوجود» الذي صاغه ابن عربي في التراث الصوفي الإسلامي[٦١].

وبعيدًا عن الأهمية التي تتميز بها هذه المحاجةُ، وهي أهمية تنتمي إلى علم الإلهيات وأصول الدين، فإنني أرى، من جهتي، في هذه الصيغة، الضريبةَ التي يؤديها كاتبنا لـ«الدين الأفضل». وعلى أي حال، فلا مراء في أن هذه النسبية وهذا التسامح كان لهما وزنهما الفادح في الملف الذي قُدِّم ضد نصر أبو زيد من

جانب ائتلاف النزعات المحافظة الذي قام هو نفسه بتحليلٍ وشجبٍ حادٍّ لآثاره الوخيمة في المجتمع المصري.

×

نحو أواخر سبعينيات القرن العشرين، بينما كان الانفتاح الذي حاوله السادات في اتجاه الغرب والاقتصاد الليبرالي عرضة لانتقادات قوية من جانب الذين تزعجهم، في الفوضى، خيانةُ أهداف ثورة يوليو/ تموز، أو العودة القوية للبورجوازية المستغِلّة والمُضارِبَة، أو التخلي عن القضية الفلسطينية، نجد أن عددًا معينًا من المراقبين أو الباحثين أو الصحافيين يتفقون بشكل متفرق على وضع نموذج جديد للمساعدة على فك شفرة تاريخ مصر المعاصر. وهذا النموذج مبنيٌّ على توازٍ مزدوج يسمح بتوضيح مختلف التجارب التي عاشها البلد، قبل الثورة وبعدها، وببيان «الدورات» التي تفشل مصر من خلالها، في نهاية المطاف، في تحديث نفسها واستعادة المكانة التي ربما يكون تاريخها التليد قد سمح لها بالمطالبة بها لنفسها في مجمع الأمم. فما يجمع بين محمد علي الكبير وعبد الناصر هو أنهما جَسَّدا، بالقطيعة مع ماضٍ قوامه الإذلال القومي، إرادة القوة لدى مصر، فأسسا، على قاعدة اقتصادٍ دولتيٍّ ذي مكون صناعي قوي وبناء قوة مسلحة وطنية، استعادة الدور الإقليمي والدولي للبلد. وما يجمع بينهما أيضًا هو أنهما قد انتهيا إلى الفشل بفعل اجتماع الآثار السيئة لخياراتهما ومناهجهما هما وبفعل العداء من جانب ائتلافات المصالح الخارجية، المنزعجة من الدور الإقليمي الذي طمحت مصر إلى القيام به. أمَّا ما يجمع بين إسماعيل والسادات فهو أنهما خانا أو شَوَّها المساعي التنموية لسابقيهما وقاما بالتضحية بالصالح العام للبلد وباستقلاله لحساب مصالح تجارية لطبقة من المضاربين ورجال الأعمال ممثلي السيطرة الأجنبية. وما هو مهم هنا هو التكرار والأسلوب الذي يمكن أن يتم به رصد تمفصلٍ بين الدورات المتعاقبة: فلئن كان عبد الناصر يعاود بدء محمد علي الكبير، فإن هذا إنما يرجع تحديدًا إلى أنه، في ظل إسماعيل، كان عمل المؤسِّس قد جرى تحويله عن أهدافه؛ وبالشكل نفسه، إذا كان السادات يكرر إسماعيل، فإن السبب في ذلك هو أن الظروف التي قادت إلى فشل محمد علي الكبير لا تزال فاعلة، فأدت إلى الآثار

نفسها وبينت ما يمكن أن يبدو بوصفه قانون تآكلٍ للقوة راجعٍ إلى الأمد الخاص للتاريخ المصري.

وبعيدًا عن الطابع التبسيطي والميكانيكي إلى حدٍّ ما لهذا النموذج[٦٢]، يمكننا أن نرى فيه التحقيق الأكثر معاصرةً لنموذج أعم وأشمل يهدف إلى ما لا يقل عن تفسير الديمومة المصرية، من العصر الفرعوني القديم إلى أيامنا، إن شئتم. وضمن منطق هذا النموذج، فإن **فهم مصر** - كتابة تاريخها، وصف نظمها السياسية الاجتماعية، فك شفرة الإيديولوچيات الجارية فيها- إنما ينطوي على بيان استمرارياتٍ طويلة الأمد، شبه إيكولوچية، ترتبط بعلاقة النهر بالصحراء، بما تنطوي عليه هذه العلاقة من آثار ذات نمط «آسيوي»، مع بيان كيف أن **الانقطاعات**، الظاهرية أو الفعلية، والتي تحدد إيقاع هذا التاريخ الطويل - تغيرات اللغة، تغيرات الديانة، تغيرات السادة الأجانب- تعيد تشكيل معنى هذه الاستمرارية مع تأكيدها له. ومن هذه الزاوية، فإن اتخاذ اليابان طريقًا التفافيًّا إنما يسمح ببيان التمفصلات الرئيسية لهذا النموذج بتوضيحه كيف أن هذا التمثيل لتاريخٍ دوريٍّ قد لا يكون مرتبطًا بمسارِ التاريخ نفسه قدر ارتباطه **بفك شفرته الهوياتية**. وسواء كان اتخاذ اليابان طريقًا التفافيًّا عمل رحالة أو مُنَظِّرين، فإن ما يسمح بتوضيحه هو تشكيل عالم معنى أو تفاعل - عسكري، اقتصادي، ثقافي، حضاري- غير متكافئ، بينما يجري، في الحركة نفسها، الاعتراف بالتغريب ورفضه بوصفه المحرك الفاعل في التاريخية التي يحدث فيها هذا التفاعل.

فما تبينه اليابان، من جهة، هو عين معايير تحديث ناجح: باللغة التنموية التي كانت لغة ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، والتي توضحها النصوص التي تناولناها هنا، لغة التصنيع والتخطيط والتعليم وإعادة التوزيع، التي تمكن البلد، ليس فقط من مقاومة الغرب، وإنما من التعامل الندي معه فيما كان في السابق ذخره المحفوظ، التجاري أو المالي، بل من التفوق عليه في المجالات الأكثر تنافسية، كما في المجال التجاري أو التكنولوچي. وهو ما يعني أن محمد علي الكبير وعبد الناصر سارا في الطريق الصحيح، الذي تحول عنه إسماعيل والسادات، لعجزهما عن إدراك واقع التهديد الذي يطرحه الغرب على المشروع الوطني المصري ولخضوعهما للمصالح الأكثر تعارضًا مع تطبيق هذا المشروع.

ومن الجهة الأخرى وبشكل مُناظر، فإن ما تدعو التجربة اليابانية إلى تأملـه هو شروط تفعيلٍ هوياتيٍ يشكل في آن واحد الشرط الذي لا غنى عنه لأي تحديث فعالٍ وعين الإطار الذي يمكن فيه لهذا التحديث تحقيق آثاره في مجال إحداث تحول في الاستمرارية. وتَمكُّنُ اليابان من التحقيق السافر للتثاقف التحديثي الذي تستند إليه الحضارة المادية هو الذي يسمح لها بأخذ مسافة من الغرب، واحتيازُها الهوياتيُّ للحداثة هو الذي يسمح لها بالإفلات من تاريخٍ دوريٍّ، وهو إفلاتٌ نجد أن فشل مصر المتكرر في تحقيقه يسد الباب في وجهها، إذ يحرمها من الإفلات من الحلقة المفرغة المفارقة، حلقة نسيان الذات والانكفاء الهوياتي.

ومن جهتي، فإنني أرى في هذا التمثيل الدوري لتاريخ مصر ولأحوالها وفي التفعيل المجدَّد الذي لا يكلُ لفك الشفرة الهوياتية والذي يشكل هذا التاريخ وهذه الأحوال موضوعه، وقد زاد من حدته شكل انعكاسهما في المرآة اليابانية، المؤشرَ على أن الهويةَ المصرية نفسها، الموزَّعة بين مرجعياتها الممكنة المختلفة، هي التي باتت الآن في أزمة.

على سبيل الخاتمة:

أسلمة اليابان؟

أعندي، من باب الاستدارة أو كأثرٍ لشكلٍ من أشكال الارتياح إلى موقفي الخاص، إغراء إعادة تفعيلٍ، في النهاية، لافتراض أسلمةٍ لليابان أو لليابانيين، غير مُرَجَّحة في هذه البداية للقرن الحادي والعشرين مثلما كانت غير مُرَجَّحة في بداية القرن الماضي، محاولة إكمال الدائرة، بشكلٍ ما، بالانتهاء بما بدأتُ به ؟ إن تبريري لموقفي في هذا الصدد إنما يحيل، من جهة، إلى واقع أشكال وجود الإسلام ووجود مسلمين في اليابان، ويحيل، من الجهة الأخرى، **إلى وضعية هذا الافتراض** في التمثيلات التي يُعتبر هذا البلد موضوعًا لها من جانب مراقبيه المصريين.

وإذا لم يكن هناك من شك في أن المسلمين في اليابان اليوم أوفر عددًا من الإثنى عشر ألفًا الذين زعم الشيخ الجرجاوي أنه حوّلهم إلى اعتناق الإسلام في مستهل القرن العشرين، فإن تقدير عددهم عمل محفوف بخطر جسيم. ويتفق مراقبوا هذا المشد[١] على التمييز بين عدة لحظات في انغراس ديانة النبي في بلاد الشمس المشرقة. فالانبثاق الأول للإسلام هناك يتميز، في المقام الأول، بطابع چيوستراتيچي، إذ يرتبط بالتفاعلات بين اليابان وروسيا، من جهة – حيث إن عددًا معينًا من اللاجئين القادمين من مناطق مسلمة في الإمبراطورية الروسية قد استقر في اليابان أو عَقَدَ صلاتٍ مع الأوساط العسكرية والاستخبارات اليابانية، كالتتري عبد الرشيد إبراهيم، الذي أشرنا إليه بالفعل[٢]–، كما يرتبط [انبثاق الإسلام في بلاد الشمس المشرقة]، من الجهة الأخرى، بالتفاعلات بين اليابان والصين التي اهتم الاستراتيچيون اليابانيون اهتمامًا خاصًا تمامًا بسكانها المسلمين[٣]. ويتلو ذلك اعتناقُ عدد صغير [من اليابانيين] للإسلام، قد يجوز وصفهم، في غالبيتهم، بأنهم انتهازيون، فهم مسؤولون منخرطون في «اللعبة الكبرى» اليابانية في آسيا: أوهارا بوكاي وتوياما ميتسورو، اللذان يُنشئان، في عام ١٩٠٩، جمعية لقضية آسيا ؛ ياماأوكا كوتارو، الحاج عمر ياماأوكا، بحسب اسمه بعد إسلامه، وهو أول حاج

ياباني إلى مكة، والذي «فيما عدا الشهادة (...) لم يتلق أي تعليم ديني وينتمي أيضًا إلى سديم المغامرين الساعين إلى اكتشاف العالم الإسلامي (...)، على الرغم من زعمه الإخلاص للقضية الإسلامية»[٤]، والذي يصوره صالح السامرائي مع ذلك بأنه «أحد الباحثين البارزين الأكثر إسهامًا في تعميق العلاقات بين اليابان والعالم الإسلامي وفي نشر الإسلام في هذا البلد»[٥]، وبعض الآخرين بلا شك.

وتقع لحظة ثانية في حقبة ما بين الحربين العالميتين، في سياق اللعبة الكبرى الأسيوية دومًا، وذلك مع ذهاب طوائف إسلامية – تركمانية وأوزبكية وطاچيكية وقيرغيزية وكازاخية– إلى اليابان واستقرارها هناك بأعداد أكبر وأكبر تنظيمًا. فيجري بناء مسجد أول في كوبي، في عام ١٩٣٥، ثم مسجد ثان، في طوكيو، في عام ١٩٣٨، لتستخدمهما هذه الجماعات التي يمكن أن يحدث، عبر الاتصال بها، على الهامش، ما يمكن وصفه بتحويل أفراد إلى اعتناق الإسلام في الجوار. ليس دون أن تظهر الرموز الأولى للمسلمين اليابانيين، كتاناكا إيّاي، الضابط، والمترجمُ عن الصينية، والذي أرّقَهُ بحثٌ روحيٌّ جعله يدرس مختلف «العروض» الدينية الموجودة في الساحة الآسيوية، قبل اعتناقه الإسلام علنًا، وهو الدين الذي يكرّس له عدة كتب، بما يشكل موقفًا يرمز إلى «قطيعة مزدوجة مع الاعتناقات السابقة [للإسلام]: فلأول مرة يجرؤ ياباني اعتنق الإسلام على إعلان هذا الولاء الديني الجديد بأعلى وأقوى صوت ؛ و، بين الضباط والضباط السابقين، هو أول من عَمَّقَ، عبر عدة أعوام من البحث، إيمانًا يبدو نزيهًا، بالاعتماد على نصوص الإسلام الكلاسيكي الصيني وعلى التردد على علماء ذوي مستوى جيد، قبل تحوله إلى اعتناق الإسلام وبعده»[٦].

وإذا ما صدقنا بعض المراقبين المشاركين إلى هذا الحد أو ذاك، فإن الصدمة النفطية عام ١٩٧٣ قد تشكل لحظة **الرواج الإسلامي**[٧] الحقيقي في اليابان، وذلك، مرة أخرى، جرَّاء أسباب چيوستراتيچية واقتصادية، أخذًا بعين الاعتبار الأهمية التي يمثلها الشرق الأدنى، الحائز لموارد طاقة، بالنسبة لهذا البلد. يضاف إلى تفسير ذلك تكثيف ملحوظ، يدعمه الرخاءُ اليابانيُّ وتكاثُر برامج التعاون مع بلدان «العالم الثالث»، تدفقات على الجانبين لمدرسين وطلاب وعمال وما تفضي إليه من زيجات وتحولات إلى اعتناق الإسلام وتضخم تنوع الجماعات السكانية المسلمة

المستقرة في اليابان في الوقت نفسه. وقد يكون هناك ما بين مائة ألف ومائة وخمسين ألفا من المسلمين في بلاد الشمس المشرقة، لكن الرقم الذي يتألف من ثلاثين ألف مسلم ياباني والذي طرحته بعض المصادر[٨] إنما يبدو «دون أدنى شك بوصفه مبالغة. ويؤكد البعض أنهم بضع مئات على الأكثر، وهو ما قد ينطبق على من يمارسون ديانتهم بالفعل. وعندما سُئل أبو بكر موريموتو[٩] عن تقديره للعدد الفعلي للمسلمين في اليابان أجاب: "لكي نتكلم بصراحة، فهم مجرد ألف. وإذا ما نظرنا إلى الأمور بالمعنى الأوسع، أي إذا لم نستبعد من صاروا مسلمين بسبب زيجة، مثلاً، فقد يصل العدد إلى بضع آلاف" »[١٠]. ويجب أن نضيف إلى هذه اللوحة السريعة الاهتمام، الذي يتجلى في المجالات الرسمية والسياسية والجامعية، بفهم أفضل للإسلام، وهو اهتمام يظهر أحد تجلياته في تشكيل لجنة للدراسات الإسلامية، في عام ٢٠٠٠، ضمن إطار وزارة الشؤون الخارجية، وهي لجنة يَرصد تقريرها الأولُ فشل اليابان في أن تدرس وفي أن يأخذ في حساباتها «ديانة يعتنقها خمس سكان العالم»، داعيًا السلطات إلى أن تشجع بكل السبل الدراسة العميقة للتاريخ الإسلامي وللمؤسسات الإسلامية ومُوصيًا بإدخال هذه الدراسة في المقررات الدراسية المدرسية[١١].

ومن المفهوم أن الأمر لا يتعلق بحال من الأحوال، في ما سبق، برسم لوحة للإسلام في بلاد الشمس المشرقة، ولا برسم لوحة للمؤسسات المسؤولة عن الاهتمام المعرفي أو الدبلوماسي بالإسلام، ناهيك عن التساؤل عن دوافعها، فالأمر يتعلق، بالأحرى، برصد السياق الذي يظل مطروحًا فيه افتراض انبثاق إسلام ياباني على الأقل إن لم يكن أسلمة اليابان كالعادة. وفي محاولة رصد شروط وتحديد فرقاء هذا المسعى إلى «أسلمة اليابان» فإن ما يتعلق الأمر به هنا هو بيان رهانات الصلات والتفاعلات التي تشكل الرحلة أو الإقامة في اليابان، بشكل ما، تجربتها المعيشة، بما يبرر عين مشروع استخلاص درسها لكي يستفيد منه معاصروها. وتنبثق ثلاث رهانات أو ثلاثة أنماط من مختلف الخطابات الداعية إلى انغراس الإسلام في اليابان:

ـ يتعلق الأمر في المقام الأول بتهيئة شروط وجود الجماعات السكانية المسلمة المستقرة هناك، بشكل مستديم إلى هذا الحد أو ذاك، والتي بات وجودها

يشكل، مع ذلك، جزءًا من المشهد الياباني، مثلما يشكل وجود الجاليات المسلمة جزءًا من مشهد المجتمعات الغربية[١٢]: أي القيام، في آن واحد، بتأبيد البنى التحتية والمؤسسات الضرورية لأن يحيا المسلمون، في هذا البلد، حيوات إسلامية بشكل مناسب – أماكن العبادة، إنتاج وتوزيع المنتجات الغذائية الحلال، مؤسسات التعليم الديني، إلخ.–، وتحديد أطر وأنماط تفاعلات منسجمة بين المسلمين واليابانيين. وحتى مع أن تشريعات ومؤسسات اليابان، بلد «الإندماج الديني» تُعَدُّ، فيما يكتب مورتوزا كوراساوا[١٣]، تعود بالنفع بالأحرى على الجماعات المسلمة، التي تمكنت من إنشاء أماكن للعبادة في شتى أرجاء البلد كما تمكنت من تنظيم نفسها بالشكل الذي يناسبها، فإن «الوجود الإسلامي يُنتج اليوم أثرًا إيجابيًا كما هو سلبيٌّ على اليابانيين». أثرٌ إيجابيٌّ، لأن وجود مسلمين، بعدد ملحوظ، بينهم، يسمح لهم بأن يعاينوا بأنفسهم أن هؤلاء ليسوا بالمتعصبين المتخلفين والطائفيين الذين تنقل مرآةُ الغرب لهم صورتهم الشائهة. وأثَرٌ سلبيٌّ، لأن «التفاعلات الاجتماعية بين المسلمين واليابانيين تميل إلى مفاقمة ظاهرة فتور شعور [المجتمع الياباني] حيال الإسلام»، وهو فتور شعور يتصدى هذا الكاتب لمواجهته باقتراح بعض العلاجات التي من شأنها «المساعدة على حفز موقف أكثر إيجابية ومودَّة تجاه الجماعة المسلمة والإسلام في اليابان». وليس مما لا يشكل فارقًا، وسوف أعود إلى ذلك، أن يكون يابانيٌّ مسلمٌ، جامعيٌّ وعضوٌ في المركز الإسلامي باليابان، هو الذي يقدم الدرس إلى إخوته في الديانة: «يجب على المسلمين أن يدركوا أن اليابانيين يتساءلون حائرين عن السبب في أن المجتمعات الإسلامية على هذه الدرجة من التأخر، إن كانت المثل العليا الإسلامية على هذه الدرجة من السمو» ؛ وبالشكل نفسه، على مستوى علاقات العمل، مثلاً، فإنه «قد يكون على المسلمين إدراك أن الإسلام، بما أنه دين عملي، يجيز مواءمات، وأن بالإمكان تمامًا أداء صلواتهم خلال ساعة الغداء، بين الظهيرة والواحدة، ثم وقت استراحة تناول القهوة بعد الظهيرة [العصر]، نحو الساعة الثالثة عمومًا» ؛ ومن المفهوم تلقائيًّا أن المسلمين، لكي يكسبوا قبول اليابانيين لهم، يجب عليهم أن يكونوا بمنأى عن الشبهات بشكل خاص وأن «السمعة السيئة التي يكتسبها مسلمو بعض القوميات جرَّاء بيعهم المخدرات أو البطاقات الهاتفية المغشوشة لليابانيين، حتى وإن لم

تكن هذه الأفعال سوى أفعال بضعة أفراد، إنّما تسيء إلى صورة الإسلام نفسه في اليابان».

– ويتعلق الأمر، في المقام الثاني، بتدارك «التأخر التاريخي» الذي راكمه الإسلام في اليابان بإعلاء صوت الدعوة في هذا البلد بالاستفادة من علاقة اليابانيين المفارقة بالدين، وقد رأينا أن هذه العلاقة هي من المألوفات الأكثر تواترًا في أدب الرحلة إلى اليابان: فنحن، من جهة، بإزاء «غزارة» الديانات، والتي تجعل من الإسلام، شرط أن يكون مثاليًّا، منافسًا بين منافسين آخرين ؛ ونحن، من الجهة الأخرى، بإزاء «فراغ ديني» «يجعل الناس نهبًا لديانات جديدة مزعومة، كديانة الآوم شينريكيو وسواها من الديانات التي تشكل الجاذبيةُ التي تمارسها وانتشارُها ترجمةً للرغبة في التحقق الروحي والتصالح العقلي»[١٤]، وهي رغبة كامنة في الجماعة السكانية وتشكلِ المدخل الذي يمكن للإسلام أن يطمح إلى الانغراس عبره. وما يتعلق الأمر به هنا هو «منهجية للدعوة»، شكلت الرهان الرئيسي لمؤتمر قامت بتنظيمه في سبتمبر/ أيلول ١٩٩٩ في ماتسوي، حول موضوع **تطور الإسلام في اليابان: تحسين قبوله وممارسته**، جمعية الإرشاد الإسلامي، وهي منتدىً توجد فيه كوادر المنظمات المشرفة على قيادة الجماعات السكانية المسلمة من مختلف الأصول والشخصياتُ الرئيسية للإسلام الياباني ومشاركون خارجيون وجامعيون أو رجال دين من شتى الآفاق منخرطون في عولمة الدعوة. والمشكلات موضع النقاش تبدأ من وضعية تحريم الخمر أو لحم الخنزير في عملية التحول إلى اعتناق الإسلام، أخذًا بعين الاعتبار مكانهما في المجتمع الياباني[١٥]، وصولاً إلى الاختلاط [بين الجنسين] مرورًا بتعدد الزوجات، حيث تتمثل المسألة في كيفية «يبينة الإسلام» لكي يكون أكثر جاذبية من زاوية العقلية اليابانية. ويصل الأمر بأحد المشاركين في هذه المناقشات إلى حد اقتراح تطبيق على الدعوة لـ«مقاربة تسويقٍ غير ربحي، حيث يجرى اعتبار غير المسلمين «زبائن» أو «مستهلكين» يجب الحرص على مراعاة احتياجاتهم، ويكون الهدف الرئيسي من وراء ذلك هو حفز تغير سلوكي طوعي لدى غير المسلمين يحفزهم إلى تفضيل الإسلام»[١٦].

– **وأخيرًا وليس آخرًا**، يؤول حفز حقوق الإسلام في اليابان إلى إبقاء جبهة من جبهات المواجهة مع المسيحية مفتوحة، في بلدٍ تحوز فيه الديانتان نسبتين

مئويتين جد ضعيفتين من المؤمنين قياسًا إلى مجموع السكان – ٠,٢% بالنسبة للإسلام و٠,٧% بالنسبة للمسيحية- وإن كانت «المسيحية قد انتشرت بالأخص خلال السنوات المائة والعشرين الأخيرة، كأحد جوانب تغريب البلد، وتمتعت فيه باحترام بالغ، بما في ذلك من جانب من لا ينتمون إليها، لاسيما أن غالبية المسيحيين اليابانيين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة وإلى الأوساط الثقافية، وهو ما يبينه واقعُ أن وزير الثقافة كاتب مسيحي، ما يجعل نفوذهم أعلى بكثير مما قد يوحي به وزنهم العددي الضعيف»[١٧]. لاسيما أن الشك قائم في أن صورة الإسلام السلبية التي سادت لوقت طويل في اليابان، بل التي تُواصل السيادة فيها، هي في جانب كبير منها نتيجة لعددي التمثيلات الغربية – المسيحية – السائدة التي طالت الرأي العام الياباني.

وعند التقاء كل منطق من وجوه المنطق الثلاثة هذه، التي عرضناها عرضًا سريعًا، للمقارنة بين اليابان والإسلام – وهي مقارنات خطابية، وفق نمط النذور، والتي أشرت في كثير من المناسبات إلى ثباتها على مدار هذا البحث، ومقارنات فعلية تشكل الرحلةُ و، بشكل متزايد باطراد، الإقامةُ، تَحقُّقَها العملي، بما يجعل من الضروري إيجاد تعايش-، ينبثق فيما يبدو لي رهانان.

فمن جهة، يتصل افتراض أسلمة لليابان بالأسلوب الذي تنطرح به مسألة عالمية أو كونية [الإسلام] على مسرح عالمٍ صارَ – وقد رأيتُ في ذلك نقطة انطلاق الرحلة الحديثة- «جحيم المؤمنين وفردوس عديمي الإيمان»، أي عالمًا نجد فيه أن المجتمعات «الإسلامية» – المجتمعات التي تنتسب إلى الإسلام في مؤسساتها أو تشريعاتها، وفي الإيديولوچيات السائدة فيها، وفي أعرافها الأخلاقية وتراثها الثقافي، بما في ذلك المجتمعات الأوفر ثراءً – قد فشلت كلها في إنتاج نموذج تنموي ذي مصداقية، قادر على إظهار تفوقه على النزعة الغربية الظافرة، وذلك على الرغم من صلاحية الإسلام «لكل مكان ولكل زمان» وعلى الرغم من الامتياز الذي لا سبيل إلى التفوق عليه والذي تتمتع به الرسالة التي يقدمها إلى البشر. وإذا كان التفاعل بين اليابان والغرب قد تَكَشَّفَ، ليس فقط في مناسبة واحدة، وإنما في مناسبتين، في عصر مايچي ثم غداة الحرب العالمية الثانية، عن تفاعلٍ حاملٍ للتحديث، مُؤكِّدًا ومجسِّدًا لعالمية الثقافة المادية للغرب – إنماط الإنتاج

والتنظيم وأنساق المعرفة والأشكال السياسية-، فإن افتراض أسلمة ممكنة لليابان إنما يظهر كمقابل رمزي حيث يمكن للإسلام تزويد اليابان بـ«الإضافية الروحية» التي قد يكون التشرب الثقافي الشديد بالقيم الغربية قد حرم اليابان منها. ومن المؤكد أنني لا أعني بذلك أن جميع الرحالة المسلمين إلى اليابان، أو جميع من استقروا فيها، هم دعاةٌ بالقوة، أو أنهم كلهم يحلمون بيابان مسلمة، لكن افتراض نقل قيمة ذات طابع روحي - **هوياتي**، بالمعنى الذي حاولتُ بسطه على مدار هذه الصفحات-، أرقى بالضرورة من الاستعارات المادية الخالصة، التكنولوچية أو التنظيمية، التي تتقبلها المدنية الغربية، قد يكون هو ما يسمح بالتعويض عن الشعور بالمهانة الذي كان مصطفى كامل صدى له، في مستهل القرن العشرين، والذي لا يكف عن الإحياء، ضمنيًا أو بشكل سافر، للمقارنة بين المصائر التاريخية لمصر - وبوجه أعم للمجتمعات الإسلامية- ولليابان، حتى مع أن الضرورة الاقتصادية تدفع بشكل متزايد باطراد مصريين - و«مسلمين»- جامعيين خاصةً، إلى الهجرة إلى اليابان.

وعلى مستوى ثانٍ، فإن افتراض أسلمة ممكنة لليابان إنما يظهر بوصفه بُعدًا ضروريًا لمشروع التحديث الهوياتي نفسه، الذي حاولتُ بيان إلى أيِّ حدٍّ تقاسمته الأجيالُ المتعاقبة من الرحالة الذين نزلوا إلى جزرها، **شأنه في ذلك شأن الافتراض المقابل** الخاص بتحويل العالم الثالث، عمومًا، وعوالم الإسلام، خصوصًا، إلى اعتناق «النزعة اليابانية» - إن لم يكن إلى اعتناق الشنتوية أو البوذية-، وهو ما عناه بالفعل، في السنوات الأولى للقرن العشرين، استيهامُ ميكادو ذي عقيدة جديدة، يكون خليفة جديدًا مقدَّسًا لأمة تشمل كل آسيا. فمن جهة، وحتى إن كان المرء يجد دومًا في ساحة الولاء للميثاق المؤسِّس من يزايدون عليه، فإن مسعى التحديث نفسه إنما يجعل من العمل على الهوية الطريق الملكي لإعادة تفعيل هذا الميثاق، وهو ما يعني أن جميع الهويات يجب أن تظل قابلة للتفاوض عليها: فقد يكون بوسع اليابان أن تظل نفسها مع تحولها إلى اعتناق الإسلام، تمامًا كما قد يكون بوسع مصر تبني النموذج الياباني دون أن تدير ظهرها لتاريخها الخاص. ومن الجهة الأخرى، ليست الفضائل اليابانية البتة سوى فضائل إنسانيتنا المشتركة، منظَّمةً تنظيمًا أرقى، هذا صحيح، إلاَّ أن بالإمكان دومًا إعطاء تفسير آخر لها -

في هذه الحالة، إيجاد علاقة بالإيمان أكثر عقلانية من التلفيقية الدينية الفاعلة في اليابان والتي قد يكون من شأن الأزمة الروحية الحادة التي قد تجتاح هذا البلد أن تكشف عن عدم تناسب هذه التلفيقية الدينية مع متطلبات حداثته هو. ومرة أخرى، فإن ما يبدو لي من المهم التشديد عليه هنا هو انتقالية هذا المسعى: **فلأن اليابان يمكن تشكيلها كنموذج على وجه التحديد يجب أن يكون بالإمكان تحويلها إلى اعتناق دين آخر.**

ومن الجرجاوي إلى دعاة التبليغ(١٨)، في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، إلى تركيا أو ماليزيا أو العربية السعودية، في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، أصبحت اليابان من ثم أحد الأهداف المميَّزة للدعوة إلى التحول إلى اعتناق الإسلام. وبأكثر من أفريقيا، ساحة الرسالة التقليدية للدعوة الإسلامية، أو بأكثر من الجاليات المسلمة المستقرة في المجتمعات الغربية، حيث تُواصل المواجهة القيمية التي تُخاض بين الشرق والغرب، بين الإسلام والجماعة المسيحية، إنتاج إثارها الوخيمة، يمكن لليابان من ثم أن تبدو كموقع مراقبة، مميَّز بالمثل، لأسلوب تفاوض «عولمة الإسلام» وللأسلوب الذي قد تتطور به هذه العولمة. وإذا كان الإسلام يعتبر نفسه «فرصة لليابان» - إذا ما أعدنا صوغ مصطلحات مناقشة أوروبية أو أميركية تؤول، في الحالة الراهنة للأمور، إلى السجال والجدل بالأحرى-، فمما لا مراء فيه أنه يجب عليه أن «يتَيَبَّن»، فاتحًا الطريق إلى تكييفات جديدة أثبتت ديانةُ النبي بشكلٍ وافٍ في إندونيسيا أو في الصين أو في البلقان أو في أفريقيا أنها قادرة على قبولها. وبالمقابل، فإن تحول اليابان بدورها إلى «فرصة للإسلام» إنما يتوقف هو أيضًا على انفتاح من يأخذون على عاتقهم مهمة نقل رسالة النبي إلى اليابان.

الهوامش

المدخل

١. أحتفظُ بتعريف الحدث كما صاغ إشكاليته

Alban Bensa et Eric Fassin *in* "Les sciences sociales face à l'événement", *Terrain*, n° 38, 2002.

٢. حول صعوبة التسمية: يشير الهلالان المزدوجان هنا إلى صعوبة تعريف هـــذه المجتمعـــات دون أن نستعيد دفعةً واحدة بشأنها خطابات ونزاعات الفاعلين، والتي يتمثل أحـــد رهاناتهـــا الرئيسية على وجه التحديد في تحديد هوية «جماعات متخيَّلة» يتعلق الأمر ببنائها أو بإعادة بنائها. ومرجعي هنا هو أعمال، Benedict Anderson خاصةً كتاب

Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, Verso, Londres, 1983 ; trad. franç. *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996.

3. P. Beillevaire, "L'opinion française et le Japon à l'époque de la guerre russo-japonaise (1904-1905)", *Cipango. Cahiers d'études japonaises*, n° 9, 2000, p. 212.

4. *Ibid.*

الاستشهادات مأخوذة من

Dyonis Lecomte, *Voyage pratique au Japon*, A. Challamel, Paris, 1893, p. 368,

و

Pierre Lerroy-Beaulieu, *La Rénovation de l'Asie*, Armand Colin, Paris, 1904 (4e éd.), p. 305.

5. P. Beillevaire, *Le Voyage au Japon. Anthologie de textes français, 1658-1908*, Robert Laffont, Paris, 2001, p. VII.

وحول تاريخ اليابان،

The Cambridge History of Japan, vol. V, *The Nineteenth Century* (éd. Marius B. Jansen), Cambridge University Press, 1989 ; vol. VI, *The Twentieth Century* (éd. Peter Duus), Cambridge University Press, 1988

6. Denise Brahimi, *Un aller-retour pour Cipango*, Noël Blandin, Paris, 1992, p. 41.

7. *Ibid.*, p. 30 ; التشديد من عند المؤلف

٨. أدينُ لعلم فرانسواز أوبان، علاوة على ما قدّمته لي من معلومات ثمينة عـن الإسـلام فـي اليابان، بمعرفة أن مصطلح الميكادو هو بشكل نموذجي مصطلح من مصطلحات المطبوعات الصحافية في القرن التاسع عشر بشأن اليابان لتسمية الإمبراطور أو التينُّو. وبقدر ما أن هذا هو المصطلح الذي يتم استخدامه في الأغلب من جانب النصوص التي أنظرُ فيها، فقد قررتُ عدم الامتناع عن استخدامه.

٩. انظر، على سبيل المثال،
Henry Laurens, *Le Grand Jeu: Orient arabe et rivalités internationals*, Armand Colin, Paris, 1990.

10. Selçuk Esenbel, "Japanese Interest in Ottoman Empire", *in* Bert Edström (éd.), *The Japanese and Europe, Images and Perceptions*, Curzon Press, Richmond, 2000, p. 99.

11. *Ibid.*, p. 100.

١٢. هذا الاهتمام ذو الطبيعة النفعية يؤكده بسّام طياره في كتاب
Le Japon et les Arabes, Médiane, Paris, 2004.
الذي يحلل «رؤية العالم العربي لليابان منذ العصور القديمة إلى منعطف المايجي»، ويشـدد هذا الكاتب بشكل خاص على اهتمام الدوائر الحاكمة اليابانية بالسياسات الاستعمارية للـدول العظمى الأوروبية، خاصة بريطانيا العظمى، مشيرًا إلى أن «هذا الاتجاه إلى اعتبار الـدول العظمى الغربية نماذجًا قد اشتد في الأعوام التي تلت الحرب الصينية – اليابانية (...) وكـان عدد كبير من الكتب والبحوث، التي تحلل الاستعمار والسياسة الاستعمارية، قد نُشر، ككتاب
Hogo-koku keiei, no mohan Ejiptto
(مصر، نموذجًا للسياسة الاستعمارية) الذي نشره كاتو فوسازو في عام ١٩٠٥». كما يسجل بسام طياره حقيقة أن كتاب *Modern Egypt* الذي نشره في عـام ١٩٠٨ Evelyn Baring، الملقب باللورد كرومر، كان قد نُشر مترجمًا في اليابان في عام ١٩١١، مصـحوبًا بمقدمـة كتبها أوكوما شيجنوبو، رئيس الوزراء آنذاك، أشار فيها إلى أن «مسألة كوريا، شـأنها فـي ذلك شأن مسألة مصر، سوف يتعين العثور على حل لها بالاستفادة من الخلافات فيمـا بـين الدول العظمى»(p.150).

13. *Ibid.*, p. 113.

حول الاختراع الياباني لآسيا، انظر
Stefan Tanaka, *Japan's Orient : Rendering Past into History*, University of California Press, Berkeley, 1993 ; Alain Delissen, "*Asia Nostra*: l'empire asiatique du Japon", *Asie orientale 1 : Identités territoriales*, Les Indes savantes, Paris, à paraître.

١٤. انظر، على سبيل المثال

Nakao Katsumi, "Between Militarism and the Academy: Japanese Policy on Islam in Inner Asia Before the War", communication au colloque *Japan and the National Identity of its Asian Neighbours during and after the Imperial Era*, Copenhague, 18-19 June 1999,

وهو نص يمكن الرجوع إليه على موقع

www.nias.ku.dk/activities/publications/researchpublications1999.htm.;

انظر أيضًا الفصل الخاص بمذكرات عبد الرشيد إبراهيم المكرَّس لرحلته إلى اليابان، والذي اهتم بترجمته فرانسوا چورچون وإزيك تامدوجان – آبل تحت عنوان

Un Tatar au Japon. Voyage d'Abdürreshid Ibrahim en Asie, 1908-1910, Sindbad / Actes Sud, Arles, 2004.

ويُعَرِّف فرانسوا چورچون وإزيك تامدوجان – آبل الرجل بأنه «ناشط بين إمبراطوريتين»، «لعبَ دورًا ملحوظًا في قلب الاحتدام السياسي الذي هز مسلمي روسيا، على أثر الحرب الروسية – اليابانية وثورة ١٩٠٥ الروسية».

١٥. على سبيل المثال المنار، المجلد ١٠، ١٤ مارس/ آذار ١٩٠٧، الصفحات من ٥٦ إلى ٦١، والتي أشكر ناديا إليسا على إبلاغي بها، بين مراجع أخرى. كما يشير Michael Laffan إلى قصة للمنفلوطي، «الحلاق الثرثار»، وهو حلاقٌ سيطرت المعلومات الخاصةُ بالحرب الروسية – اليابانية على جماع عقله بحيث إنه يرسم خارطة لليابان في شعر زبونه،

in "Mustafa and the Mikado : a Francophile Egyptain's Turn to Meiji Japan", *Japanese Studies*, vol. 19, 3, 1999, p. 269.

١٦. المنار، ٢٥ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٠٤، ص ٦٢٩.

١٧. المنار، ١٦ مايو/ أيار ١٩٠٤، ص ٢٠٠.

18. M. Laffan, art. cité, p. 274.

١٩. م. كامل، الشمس المشرقة، مطبعة اللواء، القاهرة، ١٩٠٤، ص ص ٨ – ٩.

20. F. Farjenel, "Le Japon et l'islam", *Revue du monde musulman*, vol. 1, 1, 1906, p.105.

٢١. ع. الجرجاوي، الرحلة اليابانية، مطبعة الشورى، القاهرة، ١٣٢٥ هجرية (١٩٠٨)، إعادة نشر، دار ميريت، القاهرة، ١٩٩٩. سوف أعود في ماسيلي إلى هذه القصة.

٢٢. «دار الإسلام» / «دار الحرب» حول هاتين المقولتين، انظر

B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, W. Norton & Company, New York, 1982; trad. franç. *Comment l'islam a découvert l'Europe*. La Découverte, Paris, 1984.

٢٣. «وصلت الرحلة في الإسلام إلى أن تكون بمثابة إيماءة فكرية تأسيسية»، بحسب تعبير

Houari Touati, in *Islam et voyage au Moyen Age*, Seuil, Paris, 2000, p. 16.

٢٤. تخليص الإبريز في تلخيص باريز، نُشر في القاهرة، بالعربية وبالتركية، لدى عودة مؤلفه إلى مصر وأعيد نشره عدة مرات.

Traduction française par Anouar Louca, *L'Or de Paris*, sindbad, Paris, 1988.

٢٥. انظر H. Touati, *op. cit.*, p. 259 et suiv.

26. Gérard Lenclud, "Quand voir, c'est reconnaîtr : les récits de voyage et le regard anthropologique", *Enquête*, n° 1, premier semester 1995, p. 118.

27. B. Lewis, *op. cit.*, p.282-283.

يبدو أن هذه الملاحظة الأخيرة تتعارض مع مرويات رحلات الرسل العثمانيين إلى أوروبا والتي يحللها

Stéphane Yerasimos *in* "Explorateurs de la modernité. Les ambassadeurs ottomans en Europe", *Genèses. Sciences sociales et histoire*, n° 35, juin 1999.

28. Gustav von Grunebaum, *Studien zum kulturbild und selbstverstaendnis des islams*, Artemis Verlag, Zurich, 1969; trad. franç. *L'Identité culturelle de l'islam*, Gallimard, Paris, 1973, p. 163.

التشديد من عندي.

29. *Ibid.*, p. 14.

التشديد من عندي.

30. Edward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Routledge et Kegan Paul, Londres, 1978; trad. franç. *L'Orientalisme*, Seuil, Paris, 1980.

31. *Ibid.*, p. 48-49.

٣٢. على سبيل المثال،

Arundhati Virmani, " «The Dominating Viewpoint of a White Man»: lectures post-coloniales d'un roman de Rudyard Kipling", *in* Jean- Robert Henry et Lucienne Martini (éd.), *Littératures et temps colonial. Métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique*, Edisud, La Calade, 1999.

٣٣. انظر الهامش ٢.

٣٤. من هنا، بلا مراء، التلقي، الحائر على الأقل، لكتاب الاستشراق، في العالم العربي: ألم يكن إدوارد سعيد – بتعميمه شجبه للاستشراق، وصولاً إلى إدراج ماركس نفسه فيه – بسبيله إلى بتر الغصن الذي استند إليه عدد لا بأس به من المثقفين الحداثيين ولم يُزكِّ المثقفين الأكثر تشددًا في «خطابهم الهوياتي»، أولئك «الإسلاميين» الذي بدأنا، لحظة صدور الاستشراق، في رصد تصاعد قوتهم ؟. حول هذا الجدل، أسمحُ لنفسي بإحالة القارئ إلى

A. Roussillon, "Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectual arabe : l'aporie des sciences sociales". *Peuples méditerranéens*, n° 50, janvier - mars 1990.

٣٥. يمكننا أن نرى هنا المعضلة التأسيسية للأنثروبولوجيا كعلم: انظر، على سبيل المثال

Talal Asad, *Anthroplogy of the Colonial Encounter*, Loughton, 1998.

٣٦. انظر، على سبيل المثال،

Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe, a Study in Cultural Encounters*, Princeton University Press, 1963; Anouar Louca, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX^e siècle*, Didier, Paris, 1970; Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, W. W. Norton & Co., New York, 1982; trad. franc. *Comment l'islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris, 1984;

نازك سابا يارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، دار نوفل، بيروت، ١٩٩٢ ؛ سعيد بن سعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٥ ؛ عبد المجيد قدوري، سفراء مغاربة في أوروبا، ١٦١٠ – ١٩٢٢، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٥. وأسمح لنفسي بأن أحيل القارئ بالمثل إلى الملف الذي قمت بتنسيقه حول موضوع «أوروبا منظورًا إليها من الخارج» لمجلة

Genèses. Sciences sociales et histoire, n° 35, juin 1999,

حيث جرت المقارنة بين مرويات رحلات تركية وهندية ويابانية ومغربية.

٣٧. لنتذكر، مثلاً، أديب، لطه حسين (١٩٣٥)، عصفور من الشرق، لتوفيق الحكيم (١٩٣٨)، قنديل أم هاشم، ليحيى حقي (١٩٤٤).

٣٨. نعني بـ [عدم المشروعية] النظرية، في آن واحد، أن هذا الاستبعاد يتوافق دومًا مع استثناءات عملية وإن كانت المسألة قد طُرِحت، بشكل متواتر، على هذا النحو.

٣٩. يجب أن نشير على أية حال إلى أنه على غرار اليابان التي عاشت عدة قرون معزولة عن العالم، حيث حظرت دخول الأجانب أو منعت سفر رعاياها هي، كانت بلدان إسلامية معينة، خاصة المغرب، تنظر بعدم ارتياح إلى سفر رعاياها إلى بلاد الكفر، ذلك أن الأسباب المشروعة الوحيدة للسفر إليها كانت تتمثل في استرداد الأسرى أو في العلاقات الدبلوماسية.

40. F. Hartog, *La Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontièr en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, 1996.

41. *Ibid*., p. 14.

42. Gérard Lenclud, art. cité, p.118.
اقتداءً بجيرار لانكلي، قد يكون بوسعنا تعريفها بأنها عناصر النظرية التي تصوغ نظرة الرحالة قبل أي ملاحظة بتوسطها بين جهاز الإحساس والعالم الملاحَظ. تشكيل معين للنظرة ينظم تجربة الرحالة ويقدم الإطار المفاهيمي والرمزي معًا والذي يمكن فيه بيان معنى هذه التجربة وإبلاغه لقارئ.

٤٣. حول هذه الحقبة، انظر، على سبيل المثال،
Ehud Toledano, *State and Society in Mid-nineteenth-century Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

٤٤. حول التفاعلات الكولونيالية، تحتفظ بكل حدتها الأطروحاتُ الي طوّرها
George Balandier – *Le Détour: pouvoir et modernité*, Fayard, Paris, 1985, et *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1967.

٤٥. انظر، مرة أخرى، الهامش ٢.

٤٦. حول مسعى الإصلاح وحول الإصلاحية، أسمحُ لنفسي بإحالة القارئ إلى
A. Roussillon, "La modernité disputée : réforme sociale et Mouvement national", *in* A. Roussillon (éd), *Entre réforme sociale et Mouvement national : Identité et modernization en Egypt*, CEDEJ, Le Caire, 1994.

٤٧. أتحدث هنا عن «المعاصرة» بدلاً من «الحداثة» لكي أشير إلى أي درجة لا تزال عين تسميات هذه السيرورة عائمة: حضارة، civilisation بحرف كبير أو بحرف صغير، يجوز لأمة اعتبارها حضارتها بوصفها مساهمتها الخاصة في التنوع البشري أو بحكم مشاركتها في الحضارة بألف ولام التعريف ؛ مدنية، civilité، خاصية العيش المشترك، وكذلك الأدوات التي تتخذها هذه الخاصية لكي تسود في مجتمع معين ؛ الترقي، elevation، تتويج على المدنية، إن شئتم ؛ التقدم، progrès، في المطلق كما نحو غاية تظل معطاة دومًا ؛

الحداثة، modernité، بيان أبعاد مرحلتين من تاريخ مجتمع واحد ووصف هذا المجتمع مـن زاوية قيمة عالمية تشق طريقها.

٤٨. كما هي الحال مع مارك جابوريو الذي يكتب في مقال «الإسلام. التأكيد الإسلامي في القرن العشرين» في الموسوعة العالمية، *Encyclopaedia Universalis*: «هذه الميثولوجيا القومية تستنسخ الميثولوجيات القومية الألمانية والإيطالية، وهو ما يعترف به صراحة مؤسسو البعث – عفلق، البيطار، الأرسوزي–، وكذلك ساطع الحصري، النموذج الأولي للبعثيين، والـذي أكد أن العدوى القومية الأوروبية كانت حتمية ومنشودة في آسيا العربية وفي مصر».

٤٩. مما له دلالته، من هذه الزاوية، أنه لم يكن قد جرى تكوين أي اشتقاق مذهبي أو اشتقاق صفة من مفهوم الأمة، وهو مفهوم ملتبس إلى حد بعيد بشكل قاطع، إن لم تكـن مفـردة الأممـي الجديدة، المشتقة من صيغة الجمع لهذا المصطلح، وهي مفردة تحيل إلى ... «نزعة أممية». وسوف أعود إلى ذلك.

٥٠. يتحدث أنور عبد الملك عن «nationalitarisme»،
Idéologie et renaissance nationale : l'Egypte moderne, Anthropos, Paris, 1969.

51. A. Oumlil, *Islam et Etat national*, La Fennec, Casablanca, 1992, p. 18.

52. *Ibid.*, p. 30.

53. *Ibid.*, p. 21.

٥٤. حول إشكالية الاستيراد السياسي هذه، انظر،
Voir Bertrand Badie, *L'Etat importé: occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992.

٥٥. انظر على سبيل المثال،

Partha Chatterjee et Pandy Gyanendra (éd.), *Subaltern Studies : Writings on South Asian History and Society*, vol. 7, Oxford University Press, Delhi, 1992; Sudipta Kaviraj, "On The Construction of Colonial Power : Structure, Discourse, Hegemony", in *Contesting Clonial Hegemony : State & Society in Africa and India*, Dagmar Engels et Shula Marks (éd.), British Academic Press, Londres, 1994, p. 19-54.

٥٦. كتعبئات الإخوانيات، مثلاً.

57. B. Anderson, *op. cit.*,
خاصة الفصل الذي يحمل عنوان "Langues anciennes, nouveaux modèles",

٥٨. يمكننا أن نُرجع إلى عهد الخديوي إسماعيل (١٨٦٣ – ١٨٧٩) انبثاق نزعة إمبراطورية مصرية من نوع «حديث»، أي، في هذه الحالة، مختلفة عما أمكن أن تكون عليه مساعي محمد علي الكبير وإبراهيم التوسعية، والتي كانت لا تزال مندرجة ضمن منطق عثماني بشكل خاص. وحول هذه المسألة، أسمحُ لنفسي بإحالة القارئ إلى

A. Roussillon, "Ce qu'ils nomment «liberté» … Rifâ'a al-Tahtâwî ou l'invention (avortée) d'une modernité politique ottoman", *Arabica*, n° 48, 2001.

٥٩. بالنسبة لمصر، تشكل المسألة السودانية موضوع تعارض متواصل، من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩٥٢، بين البريطانيين والمصريين، انظر، على سبيل المثال،

Martin W. Daly, *Empire on the Nile. The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

الفصل الأول

١. في تمثيل الجغرافيين العرب في العصور الوسطى، تشير بلاد واق الواق إلى أقاصي الأرض، إذ يشير أندريه ميكيل إلى أن «النصوص التي لدينا تحيل، بحسب الحالة، إلى واحد أو آخر من هذه الاتجاهات – مدغشقر أو اليابان أو الفيليبين أو جزيرة ما من جزر السوند [إندونيسيا] – أو لا تحيل إلى أي اتجاه منها أو تحيل إليها كلها، وهو ما يؤول إلى الشيء نفسه»، ويقترح أندريه ميكيل أن «نأخذ البلد بحسب ما يجري قوله لنا عنه: مترامي الأطراف وبعيد وشبه خرافي (...): أقصى العالم، الذي لا يمكن من حيث المبدأ الوصول إليه أبدًا، والذي، هنا كما في الغرب، في الشمال أو في الجنوب، يُطلِقُ بالكامل شحنات الحلم التي كانت إلى ذلك الحين مكبوتةً بحكم ما يفرضه الواقع من الرزانات»،

A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, t. 3, Mouton. Paris-La Haye, 1975, p. 513.

2. F. Farjenel, art. cité, p. 102-103. Fernand Farjenel est, entre autres, l'auteur de *Le Peuple chinois, ses mœure, ses institutions*, Chevalier et Rivière, Paris, 1904, et A *travers la révolution chinoise. Mes séjours dans le Sud et dans le Nord. L'évolution des mœurs. Entretien avec les chefs des partis. L'emprunt inconstitutionnel. Le coup d'Etat*, Plon, Paris, 1914.

٣. الجرجاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٩.

٤. المصدر السابق، ص ١١٦.

٥. المصدر السابق، ص ٦٨.

٦. هذه المعلومات تظهر على موقع المركز الإسلامي في طوكيو،
http://www.islamcenter.or.jp .

٧. الجرجاوي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٥ – ٢٦.

٨. المصدر السابق، ص٢٥,

٩. المصدر السابق، ص ص ٥٢ – ٥٣.

١٠. يتعلق الأمر بانتفاضة عسكريين من أصل «أهلي» قادهم الأميرالاي عرابي باشا ضد القيادة العليا التركية – الشركسية للجيش المصري– وهي حركة مصدر إلهامها فنوي بأكثر من كونه قوميًا بالمعنى المحدد للمصطلح، حتى وإن كان عرابي قد انتهى بأخذ مكانة «رائد» في مجمع ممثلي النزعة القومية المصرية، وقد جرى اتخاذ الحركة ذريعة لهبوط جنود الأسطول البريطاني إلى الإسكندرية في يوليو/ تموز ١٨٨٢.

١١. الجرجاوي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣.

١٢. المصدر السابق، ص ٩٨.

١٣. المصدر السابق، ص ٢٠٢.

١٤. المصدر السابق، ص ٢٠٥.

١٥. المصدر السابق، ص ٢٠٦.

١٦. المصدر السابق، ص ٢٠٤.

١٧. المصدر السابق، ص ٢٠٧.

١٨. المصدر السابق، ص ١٥٦.

١٩. المصدر السابق، ص ١٩١.

٢٠. كانت السياحة تجري بالفعل من مصر، بل وببذخ: فالأرستوقراطية المصرية، ذات الأصل العثماني في جزء منها، تتردد على بلاطات أوروبا وتصطاف على الكوت دازور أو في إيطاليا، حيث كان المتعهدون [بتقديم الخدمات السياحية] يقبلون القرش المصري بحماسة. ما يبين، أيضًا، أنه على الرغم من الاحتلال البريطاني المشؤوم ومن صندوق الدين، فإن مصر تظل بلدًا يتمتع بالسيادة، لن تنجح بريطانيا العظمى أبدًا في إضفاء شرعية دولية على حمايتها له.

٢١. يبدي رحالتنا اهتمامًا متصلاً بموضوع الفروسية، وهو اهتمام يمكن أن نرى فيه، بلا مراء، علامة هوياتية، تعبيرًا خاصًا عن «اهتمام بالعالم» يجعله منغرسًا في ثقافته هو ويتواصل انطلاقًا منه مع «أهل البلد».

٢٢. الأمير محمد علي باشا، الرحلة اليابانية، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٠، ص ص ١٠ – ١١.

٢٣. المصدر السابق، ص ٤٣.

٢٤. المصدر السابق، ص ٢٨.

٢٥. المصدر السابق، ص ٣٣.

٢٦. المصدر السابق، ص ١٢٠.

٢٧. المصدر السابق، ص ٢٨.

٢٨. المصدر السابق، ص ٢٥.

٢٩. المصدر السابق، ص ١٢٧.

٣٠. المصدر السابق، ص ٣١. هذا القرار الجيد لن يمنعه من زيارة أستراليا، في عام ١٩٢٤، وأفريقيا الجنوبية، في عام ١٩٢٨، إلى جانب بلدان أخرى عديدة نائية تمامًا أيضًا.

٣١. المصدر السابق، ص ١٢٩.

٣٢. المصدر السابق، ص ١١٢.

٣٣. المصدر السابق، ص ١١٩.

٣٤. المصدر السابق، ص ١١٤.

٣٥. المصدر السابق، ص ١٣٩.

٣٦. المصدر السابق، ص ١١٣.

٣٧. م. ثابت، جولة في ربوع آسيا بين مصر واليابان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٥.

٣٨. قياسًا إلى أدب الرحلة الكلاسيكي، الذي لا يزال ينتمي إليه نص الأمير محمد علي، تتمثل السمة الجديدة في هذا الاهتمام التربوي بشكل معلن. والحال أن الشغف بهذا الأدب شغف

كبير بحيث إننا نرى في عشرينيات وثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين تكاثرًا لترجمات إلى العربية لكتب رحالة غربيين.

٣٩. م. ثابت، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

٤٠. المصدر السابق، ص ٤.

٤١. المصدر السابق، ص ٣.

٤٢. المصدر السابق، ص ٤٣ وما يليها.

٤٣. المصدر السابق، ص ص ١٦ – ١٧.

٤٤. المصدر السابق، ص ٢٦.

٤٥. المصدر السابق، ص ٣٢.

٤٦. المصدر السابق، ص ٢١.

٤٧. المصدر السابق، ص ١٩٧.

٤٨. المصدر السابق، ص ١٩٦.

٤٩. حول هذه المسألة، انظر، على سبيل المثال،

Margot Badran, *Feminism, Islam and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

٥٠. م. ثابت، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٩.

٥١. المصدر السابق، ص ص ٧٠ – ٧١.

٥٢. ذكر هرم خوفو، الذي يبدو له سور الصين العظيم قياسًا إليه «ضئيلاً، لم يُشعرني بالرهبة والذهول التي يوحيها هرمنا»، المصدر السابق، ص ٢٠٥.

٥٣. المصدر السابق، ص ٢٠٥.

٥٤. المصدر السابق، ص ٤٧.

٥٥. المصدر السابق، ص ٥٤.

٥٦. المصدر السابق، ص ٢٨.

٥٧. المصدر السابق، ص ٢١٥. إلاَّ أن مما له دلالته، وسوف أعود إلى ذلك، أنه، في اليابان، لم يحب يوكوهاما، وهي «مدينة تحكي في كثير من الوجوه المدن الأوروبية، لولا هندام الناس وسحنهم، لذلك لم ترقني كثيراً»، ص ٩٧.

٥٨. المصدر السابق، ص ٢١٩.

٥٩. المصدر السابق، ص ٥٥.

60. A. Roussillon, "Réforme sociale et politique en Egypte au tournant des années 1940", *Genèses, sciences sociales et histoire*, n° 5, 1991.

الفصل الثاني

١. الجرجاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٦.

2. F. Hartog, *op. cit.*, p. 16.

٣. الجرجاوي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧.

٤. المصدر السابق، ص ١٠٥.

٥. المصدر السابق، ص ١٠٢.

٦. المصدر السابق، ص ١٠٤.

٧. المصدر السابق، ص ١٠.

٨. المصدر السابق، ص ١٧٥.

٩. المصدر السابق، ص ١٧١.

١٠. المصدر السابق، ص ١٧٨.

١١. المصدر السابق، ص ص ١٠٨ – ١١٠.

١٢. المصدر السابق، ص ١٣٥.

١٣. المصدر السابق، ص ١٥١.

١٤. يكرس الجرجاوي قسمًا لمرويات مُوجبة للعبرة تُصَوِّرُ رهان هذه القيم، خاصة لدى النساء اليابانيات، المصدر السابق، ص ١٦٦ وما يليها.

١٥. المصدر السابق، ص ١٣٥.

١٦. المصدر السابق، ص ٢١٩.

17. H. Touati, *op. cit.*, p.11.

١٨. في مجمل تراث أدب الرحلة الحديث في اللغة العربية، يبرز موضوع «الجمال السويسري» كنموذج – بحكم الـ«التباين»، بلا مراء، مع المشاهد الطبيعية العادية لدى كُتّاب هذه المرويات، وإن كان أيضًا من باب مراعاة المخطط الأدبي الخاص بـ«وصف المشهد الطبيعي». حول هذه المسألة، انظر،

Jean-Didier Urbain, *Se[illegible]ets de voyage. Menteurs, imposteurs et autres voyageurs invisibles*, Pay[illegible] , Paris, 1998, P. 370 et suiv.

وحول علاقة اليابانيين بالطبيعة، انظر،

Augustin Berque, *Le Sau[illegible]vage et l'Artifice : les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris, 1986.

١٩. محمد علي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

٢٠. أحد مواقع الحج في مكة.

٢١. محمد علي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.

٢٢. المصدر السابق، ص ٤٠. نعرف مع ذلك الوحشية القصوى لانتزاع فائض القيمة الزراعي من أجل تمويل التصنيع الذي قام به المايچي.

٢٣. المصدر السابق، ص ٥٣.

٢٤. المصدر السابق، ص ص ٧٤ – ٧٥.

٢٥. المصدر السابق، ص ٤٤. كانت تلك هي الحال في مصر منذ وقت طويل وقد يمكننا الأسف من أن كتابه لا يتضمن صورًا أو صورة فوتوغرافية للكاتب حيث كان يمكن أن يظهر، بلا مراء، لابسًا الريدينجوت – «الاسطنبولي»– والطربوش...

٢٦. المصدر السابق، ص ١٣٥ – ١٣٧.

٢٧. المصدر السابق، ص ١٣٤.

٢٨. المصدر السابق، ص ٩٩.

٢٩. المصدر السابق، ص ٥٦.

٣٠. المصدر السابق، ص ٨٩.

٣١. انظر،

John Marlowe, *Spoiling the Egyptians*, St Martin's press, New York, 1976.

٣٢. محمد علي، مصدر سبق ذكره، ص ٧٦.

٣٣. المصدر السابق، ص ٤٥. لنتذكر أن مصر تخضع آنذاك لنظام المحاكم المختلطة.

٣٤. المصدر السابق، ص ٨٥.

٣٥. المصدر السابق، ص ٨٣.

٣٦. المصدر السابق، ص ٨٦.

٣٧. المصدر السابق، ص ١٣٥

٣٨. المصدر السابق، ص ٥٩.

٣٩. المصدر السابق، ص ٥٧. مما لا مراء فيه أنه لا يجب توقع أن يهتم أمير عثماني بذكر الجيشا.

٤٠. المصدر السابق، ص ٦٠.

٤١. المصدر السابق، ص ٤٤.

٤٢. المصدر السابق، ص ١٣٦.

٤٣. المصدر السابق، ص ٧١.

٤٤. المصدر السابق، ص ٥٩.

٤٥. المصدر السابق، ص ٥٣.

٤٦. م. ثابت، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٨.

٤٧. المصدر السابق، ص ١٥٦.

٤٨. المصدر السابق، ص ٩٠.

٤٩. المصدر السابق، ص ١٥٩.

٥٠. المصدر السابق، ص ١٣٦.

٥١. المصدر السابق، ص ١٣٨.

٥٢. كما بالنسبة لمصطلح الميكـــادو، أدينُ لفرانسواز أوبان بمعرفة أن الأمر يتعلق بتسمية غربية صحافية لطقس السيبوكو وبقدر ما أن هذا هو المصطلح الذي يستخدمه كُتّابنا، فإنني لا أمتنع أيضًا عن اللجوء إليه.

٥٣. م. ثابت، مصدر سبق ذكره، ص ١١٠.

٥٤. المصدر السابق، ص ١٠٢.

55. J. Berque, *Egypte érialisme et révolution*, Gallimard, Paris, 1967.
مال فؤاد نفسه في وقت من الأوقات إلى فكرة إعلان نفسه خليفة.

٥٦. م. ثابت، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٥.

٥٧. كان الملتزمون نوعًا من الجباة العموميين الذين فازوا، في مقابل شراء مهامهم، بحق جبايـــة الضريبة العقارية لفترة محدَّدة. وقد قام محمد علي الكبير، في أواخر عشرينيات القرن التاسع عشر، بإلغاء نظام الالتزام، معيدًا وضع جميع الأراضي الزراعية في مصر تحت الســيطرة المباشرة لإدارته.

٥٨. م. ثابت، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١.

٥٩. يبدو لي أن هذا هو المعنى الذي يرتديه هنا مصطلح «العصبية» الخلدوني القديم.

٦٠. م. ثابت، مصدر سبق ذكره، ص ١٣١.

٦١. المصدر السابق، ص ١١٥.

٦٢. المصدر السابق. ص ٣٣.

٦٣. المصدر السابق.

٦٤. حول هذه المسألة، انظر،

A. Roussillon, "Réforme sociale et production des classes moyennes : Muhammed 'Umar et l'arriération des Egyptiens", in *Entre réforme sociale et Mouvement national...*, *op. cit.*

٦٥. م. ثابت، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٦.

٦٦. المصدر السابق.

٦٧. المصدر السابق، ص ١٥٥.

٦٨. المصدر السابق، ص ١٥٧.

٦٩. المصدر السابق، ص ١٤٧.

٧٠. المصدر السابق، ص ١٥٤.

٧١. المصدر السابق، ص ١٢٢.

٧٢. المصدر السابق، ص ١٢٣.

٧٣. المصدر السابق، ص ١٥٩.

٧٤. نقلاً عن
Jean-Didier Urbain, op. c t., p. 424.

٧٥. أستعير هذا المفهوم من
C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

الفصل الثالث

1. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World : A Derivative Disourse*, Tôkyô, 1986; réédition par University of Minnesota Press, 1993, p.10.

٢. قد يمكننا قول «الأساتذة الجدد» الذين استفادوا من تعليم حديث أو مختلط، يؤهلهم لتولي مناصب إدارة أو مناصب في القطاع «الحديث» لسوق العمل. وهم يلبسون طربوشا ويشكلون الجمهور المميّز للأحزاب السياسية والقراء الرئيسيين للصحف التي تشهد تكاثراً.

3. B. Anderson, *op. cit.*, p.120.

4. P. Chatterjee, *op. cit.*, p. 21-22.

٥. كما هي الحال مع مجلة *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, في ملف مكرّس لـ «النقاشات الفكرية في الشرق الأوسط في حقبة ما بين الحربين العالميتين»، n° 95-96-97-98, 2002, p. 22.

6. E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; trad. franç. *Nations et nationalism depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Gallimard, Paris, 1992, p. 19.

٧. خاصةً بمناسبة «الظهير البربري» [نسبة إلى البربر – الأمازيغ] الذي حاولت الحماية العمل على إصدار مرسوم لفرضه في المغرب، في عام ١٩٣٠، سعيًا إلى دق إسفين بين السكان «العرب» و«البربر» في هذا البلد. انظر المقال الذي تكرسه له

Anne-Claire de Gayffier-Bonneville, "Renaissance arabe et solidarité musulmane dans la nation arabe", *REMMM*, n° 95-96-97-98, 2002.

٨. شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟، دار البشير، القاهرة، ١٩٨٥، ص ص ٣٧ – ٣٨.

٩. كما فعل جمال الدين الأفغاني ضد إرنست رينان، ومحمد عبده ضد جابرييل هانوتو، وقاسم أمين ضد الدوق داركور.

١٠. ش. أرسلان، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٩ – ٤٠.

١١. المصطلح المستخدم هنا هو مصطلح «القومية»، لكن المباينة الزمانية تبدو لي هنا أقل جسامة مما لو ترجمت هذا المصطلح بـ«nationalisme». وسوف أعود إلى ذلك.

١٢. ش. أرسلان، مصدر سبق ذكره، ص ٩١.

١٣. نقلاً عن M. Laffan, art. cité, p. 274.

وحول المراسلات بين مصطفى كامل وجولييت آدم، انظر

George Haddad, "Mustafa Kamil : a Self Image from his Correspondence with Juliette Adam", *Muslim World*, 63, 1976.

١٤. أحمد فضلي، كتاب سر تقدم اليابان، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٩٩١.

١٥. كما ترجم ضابطنا إلى العربية عملاً عن الحرب الروسية – اليابانية من تأليف صديقه اليوزباشي ساكوراي، تحت عنوان النفس اليابانية، مطبعة الواعظ، القاهرة، ١٩٠٩.

١٦. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

١٧. أ. فضلي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٤ – ٣٥.

١٨. المصدر السابق، ص ٣.

١٩. كان كتاب سر تقدم الانكليز – الساكونيين، الذي نشره إدمون ديمولان في عام ١٨٩٧ قد صدر مترجمًا إلى العربية في عام ١٨٩٩ برعاية أحمد فتحي زغلول، شقيق سعد زغلول،

وسرعان ما جرى «نقل» أطروحاته لتأمل الحالة المصرية من جانب محمد عمر الذي نشر، في عام ١٩٠٢، كتاب حاضر المصريين أو سر تأخرهم، انظر
A. Roussillon, "Réforme sociale et production des classes moyennes: Muhammed 'Umar et l'arriération des Egyptiens", art. cité.

٢٠. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ص ٩ – ١٠.

٢١. المصدر السابق، ص ص ١٥ – ١٦.

٢٢. اعتبارًا من ثلاثينيات القرن العشرين فقط، يبدأ هذا النقد، على استحياء، في أن يصبح قابلاً للتلقي، فحتى ذلك الحين كان الطموح إلى الحداثة وعلاماتها قويًا. وفي نص يتميز بحدة نادرة، وصف راؤول مكاريوس الشروط المعيشة لـ«التناقض» الذي أوجده إدخال الإنماط الغربية للكينونة في العالم في مصر تلك الحقبة: «يشعر المثقف الشاب أنه إذا كان التطور الاجتماعي يدفعه لا محالة إلى تبني أسلوب الحياة هذا المستورد من الخارج، فإن الإمكانات الاقتصادية لمسايرته تنقصه تمامًا. ومن ثم فإن الموقف الذي سوف يتخذه، سواء كان موقف الشعور بالمرارة والعداوة تجاه غرب يغريه بمغرياته ويجعلها خارج مناله، أم موقف التمرد على الظروف الاجتماعية التي تحكم عليه بالتأخر، والتي يَعتبر البريطانيين مسؤولين عنها، أم، أخيرًا، موقف التمترس الشرس والمعتز بقيم الماضي الدينية والاجتماعية، هذا الموقف سوف يتوقف على فعل مؤثرات عديدة تتنازعه من شتى الجهات وعلى المجهود الذي سوف يبذله لكي يستخلص منه الفائدة الأكثر إشباعًا».
R. Makarius, *La Jeunesse intellectuelle d'Egypte au lendemain de la Seconde Gurre mondiale*, Mouton, Paris, 1960, p. 22.

٢٣. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.

٢٤. المصدر السابق، ص ١١.

25. J. Plamenatz, "Two Types of Nationalism", *in* Eugene Kamenka (éd.) *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*, Edward Arnold, Londres, 1976, p. 36; cité par P. Chatterjee, *op. cit.*, p. 2.

٢٦. آنذاك، كان عرابي لا يزال بعيدًا تمامًا عن التمتع بمكانة «الرائد» التي منحتها له بشكل بَعديٍّ الكتابةُ القومية للتاريخ المصري، والتي ذهبت إلى استشراف عرابي، بشكل ما، لحركة الضباط الأحرار، وكان يظهر بالأحرى بوصفه صانع فتنة، ساعد تمرده غير المسؤول على توفير الذريعة التي كان البريطانيون ينتظرونها لإنزال جنود أسطولهم إلى مصر. وهو ما يذهب إليه محمد عمر الذي تبدو له حركة عرابي بوصفها حركة رجعية أساسًا، بل وتعبيرًا

عن التأخر المصري، فهي قد أدت إلى «تشويش كل عمل نافع في ذلك الحين وبعده. فاعترى إزهار المعارف اليانعة الذبول وأقمار العلوم المشرقة الأفول، وعفت آثار العلم وعلت عناكب النسيان والإهمال جدرانها وكادت يد الأقدار تمحو ما خطته يد التقدم من الفنون»، م. عمر، حاضر المصريين أو سر تأخرهم، القاهرة، مطبعة المقتطف، ١٩٠٢، ص ١٠٨.

٢٧. أ. فضلي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٧ و١٩ و٢٧.

٢٨. القرآن، سورة الرعد، ١١.

٢٩. أ. فضلي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٠.

٣٠. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ٤٥. الأرقام التي يقدمها مصطفى كامل مُبالغ فيها بشدة، كما أوضحت لي فرانسواز أوبان: فقد كان هناك، على الأكثر، ثلاثمائة ألف متنصر، في مستهل القرن السابع عشر، من عدد إجمالي للسكان قوامه ثلاثون مليونًا. وأيًا كان الأمر، فإنه لا يفصح عن الشعور الذي تثيره لديه أعمال الاضطهاد هذه.

٣١. المصدر السابق، ص ٥١.

٣٢. حول توافق الآراء هذا، انظر على سبيل المثال،
Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Ithaca Press, Berkshire, 1997.

٣٣. في تلك الأيام، كان لا يزال بوسع قبطي، هو بطرس غالي، أن يكون رئيسًا للوزراء، وكان بوسع قبطي آخر، هو ويصا واصف، أن يكون رئيسًا لمجلس النواب، وهو ما لن يعود ممكنًا اعتبارًا من ثلاثينيات القرن العشرين. حول هذا الجانب، انظر
Dina al-Khawaga, *Le Renouveau copte: la communauté comme acteur politique*, Institute d'études politiques de Paris, thèse de doctorat sous la direction de Rémy Leveau, Paris, mai 1993.

٣٤. قد تكون شهادة ميلاده «الرسمية» هي إنشاء حسن البنا، في عام ١٩٢٨، لجماعة الإخوان المسلمين، فالرجل قد أعلن لأول مرة أن المجتمع المصري لم يعد مسلمًا بما يكفي. انظر،
Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans, 1928-1982*, Gallimard, Paris, 1983.

35. E. Gellner, *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1964, p. 169.

٣٦. انظر، على سبيل المثال،

A. Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale: l'Egypte moderne, op. cit.*

انظر أيضًا،

Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, his Army and the making of Modern Egypt,* Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997.

٣٧. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢.

٣٨. أ. فضلي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٥ – ١٦.

٣٩. المصدر السابق، ص ٥٦.

٤٠. المصدر السابق، ص ٥٩.

٤١. المصدر السابق، ص ٧١.

٤٢. المصدر السابق، ص ص ٦٧ – ٦٨.

٤٣. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥.

٤٤. المصدر السابق، ص ٩٤. المقصود هو إيتو هيروبومي، ١٨٤١ – ١٩٠٩.

٤٥. المصدر السابق، ص ٢١٥. المقصود هو توجو هايهاشيرو، ١٨٤٧ – ١٩٣٤.

٤٦. لعل المقصود بالأحرى هو كارل روسلر، الذي يرتبط اسمه بكتابة دستور مايچي الياباني.

٤٧. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥.

٤٨. المصدر السابق، ص ١٤١.

٤٩. المصدر السابق، ص ١٤٠.

٥٠. المصدر السابق، ص ٢٢.

٥١. المصدر السابق، ص ٦٤.

٥٢. المصدر السابق.

٥٣. المصدر السابق.

٥٤. المصدر السابق، ص ٩١ وما يليها.

٥٥. المصدر السابق، ص ١٨٢.

٥٦. المصدر السابق، ص ٩٨.

٥٧. المصدر السابق، ص ٩٤.

٥٨. المصدر السابق، ص ١٠٢.

٥٩. حول الرهانات السياسية المحتدة للنقاش حول الجامعة، والتي سيكون إنشاؤها في مصر، في عام ١٩٠٨، من فعل مبادرات «خاصة»، أهلية، على الرغم من عداوة السلطات البريطانية، انظر، على سبيل المثال،

Donald Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

٦٠. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ١٩١.

٦١. المصدر السابق، ص ٢٠٢.

٦٢. المصدر السابق، ص ١٥٣.

٦٣. المصدر السابق، ص ١٣٦.

٦٤. يحدد محمد عمر، في مصر، ثلاثة «متنافسين» على الوصول إلى وضعية «الطبقة المتوسطة»، والتي قد لا يكون بوسع أي مجتمع أن يعمل من دونها، ناهيك عن أن يتقدم: من يسميهم في أدب بـ«النزلاء الأجانب في البلاد» ومن ينتمون إلى الدين المسيحي (أي الأقباط الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت والموارنة والروم الأرثوذكس والأرمن...) و«غالبية الأمة» (أي العرب والأتراك)، انظر

A. Roussillon, "Réforme sociale et production des classes moyennes: Muhammad 'Umar et l'arriération des Egyptiens", art. cité.

65. B. Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe, op. cit.*, p. 43-44.

66. A.Roussillon, "Ce qu'ils nomment «liberté»... Rifâ'a al- Tahtâwî au l'invention (avortée) d'une modernité politique ottomane", art. cité.

67. B. Lewis, *op. cit.*, p. 420.

هذا ينطبق من باب أولى على تسمية العاهل الياباني بـ«الإمبراطور».

٦٨. إن الطهطاوي، دون أن يوحي بعد بما يشبه «تحريراً» للمصريات، هو أول من ينتبه، خلال إقامته في باريس، إلى أن المكانة التي تحتلها النساء في المجتمع الفرنسي والأدوار التي يقمن بها ليست غريبة عن تقدم هذا المجتمع، انظر،

A. Roussillon, art. cité.

وانظر أيضًا عمل الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز.

٦٩. إن كتاب تحرير المـــرأة، المنشور في القاهرة في عام ١٨٩٩، وكتـــاب المـــرأة الجديـــدة، المنشور في القاهرة في عام ١٩٠٠، هما أول بيانين «مناصرين للمرأة».

٧٠. أ. فضلي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٠ – ٤١.

٧١. انظر، على سبيل المثال،

Leila Ahmed, ***Women and Gender in Islam***, Yale University Press, New Haven et londres, 1992.

٧٢. م. كامل، مصدر سبق ذكـــره، ص ص ١٨٤ – ١٨٥. حول «معـــاداة» مصـــطفى كامـــل «للمرأة»، انظر

Thomas Philipp, "Feminism and Nationalist Politics in Egypt", *in* Lois Beck et Nikki Keddie (éd.), ***Women in Muslim World***, Harvard University Press, Cambridge et londres, 1978.

٧٣. المصدر السابق، ص ص ١٨٥ – ١٨٦.

74. Madiha Doss, "Discours de réforme", *in* A. Roussillon (éd.), *Entre réforme sociale et Mouvement national, op. cit.*

٧٥. أ. فضلي، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣١ – ٣٣.

76. Ch. Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image from its Origins to Ahmed Lutfi al-Sayyid*, University of California Press, Berkeley, 1972, p. 7.

77. B. Lewis, *Le Retour de l'islam*, Gallimard, Paris, 1985, p. 70.

٧٨. مما له دلالته أن مصطلح الأمة لا يسمح باشتقاق صفة، كما في قومي أو وطني، إن لم يكن من صيغة جمع فتصبح الصفة أممي، الإشارة إلى نزعة أممية غيـــر مســـتحبة بـــالأحرى، شيوعية، مثلاً.

79. B. Badie, *Les Deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, Fayard, Paris, 1986, p. 89.

80. B. Lewis, *Le retour de l'islam, op. cit.*, p. 418-420.

81. A. Abdel-Malek, *op. cit.*, 490-491.

يبين أنور عبد الملك هذا نفسه أنه في عام ١٩٣٢ لم تتضمن *Encyclopédie de l'islam* مـادة «وطن»، مشيراً من جهة أخرى إلى أن مادة «أمة» تقتصر على زمن النبي، وهو ما ينتهي منـه إلى أن «القرنين التاسع عشر والعشرين لا وجود لهما، من حيث كونهما مُعاصرةً، إلاَّ في بنيـة وعي الأهالي»، *op. cit.*, p. 230.

٨٢. الإقليم، في استخدام الجغرافيا الكلاسيكية، هو المصطلح الأكثر استخداماً في الإشارة إلـى «المناخات»، بالمعنى الذي نجده عند مونتسكيو ؛ وبتوسيع المعنى، أصبح يشير إلى «إقلـيم ترابي» أو «مقاطعة»، تتبع، عند الاقتضاء، متروبولا – وفي زمـن الوحـدة المصـرية – السورية، من عام ١٩٥٨ إلى عام ١٩٦١، كانت سوريا من ثم تسمى بالإقليم الشمالي وكانت مصر تسمى بالإقليم الجنوبي. أمّا فيما يتعلق بمصطلح القُطر، فهو يعني في آن واحد «البلد» و«الإقليم» بمعنى كيانات ترابية متمايزة – وهو المصطلح الذي استخدمته النزعة القوميـة ذات مصدر الإلهام البعثي لتسمية مختلف مكونات «الأمة العربية» المنقسمة مؤقتاً إلى دول والتي مآلها الوحدة.

83. B. Lewis, *Le Retour de l'islam*, *op. cit.*, p. 386.

84. A. Roussillon, "Ce qu'ils nomment «liberté»...", art. cité.

٨٥. يلاحظ برنارد لويس الأصل التركي، العثماني، للمصطلح وقلب معناه في اللغـة العربيـة: «تستخدم كلمة *kavim* (المأخوذة من كلمة قوم العربية) في التركية بمعنى قبيلة أو شـعب، وذلك غالبًا بمعنى ضمنيّ يقلل كثيراً من أهمية الجماعة، فهـو معنـى الكلمـة الفرنسـية «peuplade» إلى حدٍّ ما. وقد استُخدمت كلمة *Kavmiyet* في البداية بمعنىً تحقيري، للإشارة إلى الروح القَبلية، ومن ثم بمعنى نزعة قومية منشقة، خصوصية أو انقلابية. (...) وقد ظلت كلمة *Kavmiyet*، في التركية، ذات معنىً يقلل من أهمية الجماعة، عموماً، ثم انتهت إلـى الزوال شيئاً فشيئاً. لكن الكلمة، في العربية، دخلت في مرحلة تطور جديدة. فقد ظهرت في البيان الذي نشره الشريف حسين، شريف الحجاز، في عام ١٩١٦، وعلى أثر ذلك أصبحت ذات استعمال عربي رائج. ومؤخراً جدًّا، جرى تخصيصها للإشارة إلى النزعـة القوميـة العربية الجامعة، في مقابل الولاءات القومية أو بالأحرى الوطنية لكـل بلـد مـن البلـدان العربية»

Le Retour de l'islam, *op. cit.*, p. 417-418.

٨٦. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٩ – ٦٠.

٨٧. المصدر السابق، ص ١٩٥.

٨٨. أ. فضلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٣.

٨٩. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

٩٠. أ. فضلي، مصدر سبق ذكره، ص ٥.

٩١. المصدر السابق، ص ٤٤.

٩٢. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ٢١.

93. M. Laffan, art. cité, p. 279. (التشديد من عندي)

٩٤. م. كامل، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.

٩٥. المصدر السابق، ص ١١٠.

٩٦. المصدر السابق، ص ٧٧.

٩٧. المصدر السابق، ص ١٤٩.

الفصل الرابع

١. بين أواخر خمسينيات وأوائل ستينيات القرن العشرين، نشرت في القاهرة خمس عشرة مروية، متفاوتة الطول والأهمية، عن رحلات إلى اليابان أو إقامات فيها ولا يمر عام دون أن يضاف إلى قوام هذه الأعمال عمل أو عدة أعمال.

٢. أ. منصور، حول العالم في مائتي يوم، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ص ٤٠٩. وقد صدرت الطبعة الأولى في عام ١٩٦٣. وفي عام ١٩٩٣، كنا قد وصلنا إلى الطبعة الثانية والعشرين، ما يجعل من الكتاب واحدًا من أكثر الإصدارات مبيعًا في تاريخ النشر في مصر. ويجب أن نضيف أن الكتاب يشرُف، في طبعته الثالثة، بمقدمة كتبها طه حسين، «عميد الأدب العربي»، وبمقدمة أخرى كتبها محمود تيمور، أحد رواد الرواية العربية.

٣. المصدر السابق، ص ٤٥٢.

٤. المصدر السابق، ص ٤٦١.

٥. المصدر السابق، ص ٤٢٥.

٦. المصدر السابق، ص ٤١٣.

٧. المصدر السابق، ص ٤٢٣.

٨. المصدر السابق، ص ٤٤١.

٩. م. عبد الرازق، من أقصى الشرق، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٨.

١٠. المصدر السابق، ص ٩.

١١. المصدر السابق، ص ص ٧ – ٨.

١٢. «الساموراي المعاصر»، المصدر السابق، ص ص ٣٤ – ٣٩.

١٣. «أمريكي في طوكيو»، المصدر السابق، ص ص ١٠٩ – ١١٤.

١٤. «باتشينكو»، المصدر السابق، ص ص ١٢٠ – ١٢٥.

١٥. «الأفلون»، المصدر السابق، ص ص ٢٨ – ٣٣.

١٦. «مايكوسان»، المصدر السابق، ص ص ٤٠ – ٤٥. المايكو هي فتاة جيشا تحت التدريب.

١٧. «عليه العوض»، المصدر السابق، ص ص ٦١ – ٦٥.

١٨. «مأتم على الطريقة اليابانية»، المصدر السابق، ص ص ٩٠ – ٩٤.

١٩. «على شاطئ المحيط»، المصدر السابق، ص ص ١٢٦ – ١٣١.

٢٠. حكاية فكهة عن انزعاجاته في سعيه إلى الحصول على دجاجات حية لمحاولـــة التخفيــف، خلال شهر رمضان، من البؤس الغذائي والإحباط الذي أصاب زميلاً له يُصرُّ على أن يلتزم التزامًا صارمًا بالتحريمات الغذائية الإسلامية ويُفضّل حرمان نفسه من تناول اللحم على أن يتناول لحم حيوان قد لا يكون مذبوحًا وفق الشرع، «ما أُهِلّ لغير الله به»، المصدر السابق، ص ص ١٠٢ – ١٠٨.

٢١. مجموعة مقالات نشرت تحت هذا العنوان في عام ١٩٧٢، في سلسلة شعبية زهيدة الســعر، هي سلسلة «كتاب الهلال».

٢٢. المصدر السابق، ص ١١.

٢٣. عند صدور هذه الصفحات، كان قد مضى على موت عبد الناصر أقل من عـامين وكـان السادات يستعد لطرد المستشارين السوفييت الذين يعاونون الجيش المصري.

٢٤. ي. إدريس، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٥.

٢٥. المصدر السابق، ص ١٤.

٢٦. المصدر السابق، ص ١٢.

٢٧. إن «عدم الانحياز»، الذي كان قد جرى توقيع شهادة ميلاده في باندونج، في عام ١٩٥٥، من جانب عبد الناصر وشو إن لاي وسوكارنو ونهرو وتيتو، كان لا يـزال، آنـذاك، المبـدأ الرسمي للنظام المصري.

٢٨. ي. إدريس، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

٢٩. المصدر السابق، ص ص ١٧ – ١٨.

٣٠. المصدر السابق، ص ص ١٨ – ١٩.

٣١. المصدر السابق، ص ٢٧.

٣٢. المصدر السابق، ص ١٣٤.

٣٣. المصدر السابق، ص ٥٥.

٣٤. المصدر السابق، ص ص ٥٥ – ٥٦.

٣٥. المصدر السابق، ص ٥٧.

٣٦. المصدر السابق، ص ٥١.

٣٧. ي. زكريا، اليابان في عيون مصرية، كتاب اليوم، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٦.

٣٨. «لغة التفاهم»، المصدر السابق، ص ٨٨.

٣٩. المصدر السابق، ص ٨٩.

٤٠. المصدر السابق، ص ٩٠.

٤١. المصدر السابق، ص ٩١.

٤٢. المصدر السابق، ص ٤٨.

٤٣. المصدر السابق.

٤٤. المصدر السابق، ص ص ٥٣ - ٥٥.

٤٥. المصدر السابق، ص ٦.

٤٦. م. عبد الرازق، مصدر سبق ذكره، ص ص ٩٥ - ١٠١.

٤٧. المصدر السابق، ص ٦٠.

٤٨. المصدر السابق، ص ٥٢ وص ٥٥.

٤٩. «فتاة من يوكوهاما»، المصدر السابق، ص ص ٩٥ - ١٠١.

٥٠. المصدر السابق، ص ٩٧.

٥١. المصدر السابق، ص ١٠٠.

٥٢. المصدر السابق، ص ١٠١.

٥٣. المصدر السابق، ص ص ٨٣ - ٨٤.

٥٤. «طريق الآلهة»، المصدر السابق، ص ص ٨٣ - ٨٩. هذه الملاحظة الأخيرة تستلهم الموقف الحالي، حيث إن مثل هذا القول من شأنه أن يتلقاه بعض المسلمين الذين اعتدنا على وصفهم بـ«الإسلاميين» أو «الأصوليين» أو «السلفيين» بوصفه دعوة سافرة إلى الردة.

٥٥. عام ١٩٥٨ هو عام قيام الجمهورية العربية المتحدة التي كرست اتحاد مصر وسوريا -وهو اتحاد سوف يستمر لأقل من أربع سنوات، وسوف تحتفظ مصر بهذا الاسم الرسمي حتى عام ١٩٧١.

٥٦. ي. زكريا، مصدر سبق ذكره، ص ١٩.

٥٧. المصدر السابق، ص ٢٠.

٥٨. المصدر السابق، ص ١٢٨.

٥٩. عيد الفطر، يوافق انتهاء صيام رمضان.

٦٠. ي. زكريا، مصدر سبق ذكره، ص ١١٥.

٦١. المصدر السابق، ص ص ٤٧ – ٤٨.

٦٢. المصدر السابق، ص ٤٨.

٦٣. المصدر السابق، ص ٩٨.

٦٤. المصدر السابق، ص ٩٩.

٦٥. المصدر السابق، ص ٩٧.

٦٦. المصدر السابق، ص ٢٩.

٦٧. المصدر السابق، ص ٤٣.

الفصل الخامس

١. بالمعنى الذي يعطيه ك. كاستوريادس لهذا المصطلح في

L'Institution imaginaire de la société. op. cit.

٢. كان قد جرى استقبال العديد من الجامعيين في اليابان ضمن إطار برامج التبادلات الأكاديمية، خاصة ضمن إطار جامعة الأمم المتحدة التي تتخذ من طوكيو مقرًا لها، دون أن يكتبوا مع ذلك عن هذه التجربة ومن بينهم حسن حنفي، رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية والداعية الذي لا يكل إلى إعادة تأسيس للفكر الإسلامي ؛ وعبد المنعم تليمة، أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب بجامعة القاهرة، والذي يستلهم الماركسية ؛ وحسام عيسى، أستاذ القانون وأحد المحفزين الرئيسيين للتيار الناصري، إلى جانب آخرين.

٣. ر. عباس، المجتمع الياباني في عصر مايجي، نُشر في القاهرة في عام ١٩٨٠، ثم أعيد نشره في عامي ١٩٩٦ و ٢٠٠٠، من جانب دار ميريت، بدعم من المؤسسة اليابانية للثقافة.

4. R. 'Abbâs, *The Japanese and Egyptian Enlightenment*, The Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tôkyô, 1990

نُشر بالعربية في عام ٢٠٠٠، من جانب دار ميريت.

٥. فوكوزاوا يوكيتشي (١٨٣٥ – ١٩٠١): مؤسس جامعة كايو وأحد «المربين الكبار العشرة لليابان الحديثة» وأحد الإيديولوجيين الرئيسيين لعصر مايجي، وهو أحد من أسهموا في أخذ

مسافة من «الثقافة الرفيعة» ذات الأصل الصيني تأييدًا لنزعة يابانية تحديثية منفتحة على الغرب. حول هذا الكاتب، انظر،

Carmen Blacker, *The Japanese Enlightenment: a Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*, Cambridge Univeristy Press, Cambridge, 1964.

٦. برنامجٌ عنوانه «بدائل ثقافية اجتماعية من أجل التنمية في عالمٍ متغير».

٧. عن دار Seuil

٨. صدر في عام ١٩٦٩ عن دار Anthropos

٩. عن دار المستقبل العربي، القاهرة.

١٠. يشير الهلالان المزدوجان هنا إلى شكل من عدم التناسب في تطبيق هذا المصطلح على مسلم، لا صلة له بمتاعب نصر أبو زيد مع الأصوليين. وموقفه الهادف إلى استعادة إنتاج خطاب ديني ضمن منظور تاريخي ليس موقفًا عديم التجاذبات مع «الإسلامولوجيا التطبيقية» التي صاغ محمد أركون برنامجها. انظر، على سبيل المثال،

Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

وانظر أيضًا عمل نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.

11. Cf. Mona Abaza, "Japan as Imagined by Arabs", in *Newsletter* de l'International Institute for Asian Studies de Leyde (http://iias. leidenuniv.nl) n° 27, mars 2002.

١٢. حول «قضية» نصر أبو زيد، انظر، على سبيل المثال،

Baudouin Dupret et Jean-Noël Ferrié, "Participer au pouvoir, c'est imposer la norme: sur l'affaire Abu Zayed (Egypte, 1992-1996)", *Revue française de science politique*, 47/6, 1997.

١٣. كانت ترجمة أولى لكتاب البوشيدو، أشار إليها نصر أبو زيد في مقدمته، قد نُشرت في القاهرة في عام ١٩٣٨ من جانب المدعو مختار كنعان. ولم أتمكن للأسف من الحصول على هذا النص.

١٤. ن. أبو زيد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.

١٥. ر. عباس، المجتمع الياباني في عصر مايجي، مصدر سبق ذكره، ص ١١.

١٦. أ. عبد الملك، ريح الشرق، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦ – ٣٧.

١٧. ن. أبو زيد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

١٨. ر. عباس، التنوير...، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

١٩. أشرتُ في عدة مناسبات إلى كتاب الطهطاوي تخليص الإبريز في تلخيص باريز. أمّا فيما يتعلق بفوكوزاوا، فإن إسهامه في أدب الرحلة قد أخذ شكل مذكرات، نشرها في عام ١٨٦٦، بعد عودته من جولة في أوروبا، تحت عنوان *Seiyo jijo* (أمور غربية، في الترجمة التي يقدمها رءوف عباس للعنوان)، وهو عمل كانت طبعته الأولى قد صدرت في ١٥٠ ٠٠٠ نسخة، نفدت على الفور،

R. 'Abbâs, *The Japanese and Egyptian Enlightenment, op. cit.*, p. 47.

٢٠. المصدر السابق، ص ١٨.

٢١. المصدر السابق، ص ١٧٨.

٢٢. المصدر السابق، ص ص ١٧٨ – ١٧٩.

٢٣. المصدر السابق، ص ٣٧.

٢٤. المصدر السابق، ص ١٨٠.

٢٥. يتحدث أنور عبد الملك عن اختلاف تاريخي رئيسي قد يحدد «الإطارين التاريخيين للبشرية»، ريح الشرق، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨.

٢٦. يقترح أنور عبد الملك التمييز بين خمس مجموعات: الأمة الأساسية، كمصر، الصين، فارس، اليابان، إثيوبيا، اليمن، تركيا، فيتنام أو المغرب، ثم نموذج الدولة – الأمة الأوروبية والغربية ؛ ثم الدول – الأمم بالمعنى الضيق أو الحصري للمصطلح، الآخذة في التوحد، كغينيا، مالي، بورما، تايلند، والتي تتشكل ضمن إطار كيانات جماعية متعددة الإثنيات، كأرمينيا، جورجيا أو أوزبكستان ؛ ثم الدولنة – الأمة الثنائية، كما في الهند أو في أوروبا أو في أميركا اللاتينية ؛ ثم الدول الجديدة ذات الوجهة القومية، في أفريقيا وفي أميركا الوسطى وفي أميركا الجنوبية، المصدر السابق، ص ص ١٨٨ – ١٨٩.

٢٧. يميز أنور عبد الملك، في أثر توينبي، في الإطار الهندو– أوروبي: ١) بلاد ما بين النهرين، مصر، فارس ٢) العالم الإغريقي – الروماني ٣) أوروبا ٤) أميركا الشمالية ٥) الشعوب الهندو – أوروبية في أميركا اللاتينية ٦) أفريقيا الداخلية وما تحت الصحراء الكبرى ٧) المجال الحضاري للثقافة الإسلامية، والعرب بشكل خاص. ويميز في العالم الصيني – الأسيوي: ١) الصين ٢) اليابان ٣) منغوليا وآسيا الوسطى ٤) فيتنام وجنوبي

شرق آسيا ٥) شبه القارة الهندية ٦) أوقيانوسيا فيما عدا أستراليا ونيوزيلنده ٧) المنطقة الآسيوية ذات الثقافة الإسلامية، من فارس إلى الفيليبين، المصدر السابق، ص ص ١٨٧ – ١٨٨.

٢٨. بحسب كل احتمال، لابد أن هذا النص، الذي لا يحمل تاريخًا، قد كُتب قبل نقد إدوارد سعيد للاستشراق.

٢٩. أ. عبد الملك، ريح الشرق، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٧ – ١٨.

٣٠. المصدر السابق، ص ٢٢٥.

٣١. المصدر السابق، ص ٥٧.

٣٢. المصدر السابق، ص ١١١.

٣٣. المصدر السابق، ص ٢٢.

٣٤. المصدر السابق.

٣٥. المصدر السابق، ص ٢٧.

٣٦. المصدر السابق، ص ١١٣.

٣٧. المصدر السابق، ص ٥٦.

٣٨. ن. أبو زيد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٣.

٣٩. المصدر السابق، ص ٢٢.

٤٠. المصدر السابق، ص ١٣.

٤١. «وَمَا أَرسَلْنَا مِن رَسُولٍ إلاَّ بِلِسانِ قَومِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم»، القرآن ١٤، ٤ ؛ المصدر السابق.

٤٢. المصدر السابق، ص ٢٣.

٤٣. المصدر السابق، ص ٣٨.

٤٤. حول موضوع «الاستمرارية / الانقطاع» هذا، انظر،
Robert Ilbert, "La cohérence et l'informel. Essai pour servir à une histoire de l'Egypte contemporaine", in *Itinéraires d'Egypte. Mélanges offerts au père Maurice Martin, S. J.*, IFAO, Le Caire, 1992.

٤٥. انظر،

J. Berque, "Une affaire Dreyfus de la philologie arabe", *in* J. Berque et J.-P. Charnay (éd.), *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Payot, Paris, 1996.

٤٦. البوشيدو، دار الهلال، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٧٦.

٤٧. المصدر السابق.

٤٨. المصدر السابق، ص ١٤.

٤٩. المصدر السابق.

٥٠. المصدر السابق، ص ٣٤.

٥١. المصدر السابق، ص ٣٥.

٥٢. المصدر السابق، ص ١٦.

٥٣. المصدر السابق، ص ١٧.

٥٤. المصدر السابق.

٥٥. يتعلق الأمر في الحالتين بأطروحات طورها سيد قطب في زمن التزامه الإصلاحي في أربعينيات القرن العشرين، في الكتب الثلاثة الأولى، وبأطروحات مغايرة طورها في ستينيات القرن العشرين في الكتابين التاليين بعد أن اكتوى بنار القمع الناصري وقبل شنقه من جانب النظام. أمّا الفريضة الغائبة فهو عنوان بيان كتبه عبد السلام فرج تبريرًا لوجوب اغتيال أنور السادات. وحول مسيرة سيد قطب، انظر،

Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Ed. du Cerf, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1984, et A. Roussillon, "Trajectoires réformistes: Sayyid 'Uways et Sayyid Qutb, deux figures modernes de L'intellectuel en Egypt"' *Egypte-Monde arabe*, n° 6, 2-1991.

٥٦. حول هذه المسألة، انظر

A. Roussillon, "Réforme sociale et politique en Egypte au tournant des années 1940", *Genèses, sciences sociales et histoire*, n° 5, 1991.

كانت مجموعة نصوص لسيد قطب ظهرت في مجلة الشئون الاجتماعية قد نشرت برعايتي تحت عنوان المجتمع المصري، جذوره وآفاقه، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.

٥٧. ن. أبو زيد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.

٥٨. المصدر السابق، ص ٤٥.

٥٩. المصدر السابق، ص ص ٤٧ – ٤٩.

٦٠. لا يُشار بالمرة إلى الاضطهاد الواسع للمسيحيين في القرن السابع عشر.

٦١. ن. أبو زيد، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.

٦٢. انظر Robert Ilbert, "La cohérence et l'informel...",art. cité.

الخاتمة

١. أرجعُ هنا، أساساً، إلى

Françoise Aubin, "Le Japon en terre d'islam chinois et au pays de Gengis-khan (fin XIX □ -début XX □ siècle)", communication au symposium *Interactions et translations culturelles en Eurasie*, EPHE et université de Tôkyô, décembre 2002; Nabil Bin Mohammed El-Maghrabi, Mohamed Ahmed Soliman et Mehmet Arif Adli, "Islam in Japan. The History of Islam in Japan",

دراسة يقوم كتّابُها بالتدريس في جامعات يابانية وظهرت في مجلة نداء الإسلام/

The Call of Islam,

التي تنشرها بالإنجليزية والعربية حركة الشبان المسلمين التي تتخذ من سيدني مقرّاً لها

(http://islam.org.au);

صالح مهدي السامرائي، «تاريخ الدعوة الإسلامية في اليابان»، دراسة منشورة على موقع

المركز الإسلامي في اليابان الذي يتولى كاتبها إدارته،

http://islamcenter.or.jp; Sayed Murtuza Kurasawa, "Social Constraints of The Call of Islam in Japan", *Journal of Islamic Guidance*, n° 3 (2), décembre 1999.

٢. انظر الهامش ١٤ للمدخل.

٣. انظر، على سبيل المثال،

Alain Delissen, "Asia Nostra: l'empire asiatique due Japon", art. cité; Nakao Kastumi, "Between Militarism and the Academy: Japanese Policy on Islam in Inner Asia Before the War", communication au colloque *Japan and the National Identity of its Asian Neighbours during and after the Imperial Era*, Copenhague, 18-19 juin 1999,

نصٌ يمكن الرجوع إليه على موقع http://nias.dk/neibourghs/Nakaopaper.htm.

4. F. Aubin, art. cité, p. 4.

5. S. al-Sâmarrâ'i, "Histoiry and Development of Islam in Japan",
نصٌ منشورٌ على موقع مجلة الإرشاد، www.igs-alirshaad.net.

6. F. Aubin, art. cité, p. 6.

7. Nabil Bin Mohammed El-Maghrabi, Mohamed Ahmed Soliman et Mehmet Arif Adli, art. cité.

٨. يمضي صالح السامرائي إلى حد تقدير عدد المسلمين غير اليابانيين المقيمين فــي اليابــان بثلاثمائة ألف نسمة أو أكثر وعدد من تحولوا إلى اعتناق الإسلام بمائة ألف نسمة أو أكثر، في «الإسلام في اليابان: تاريخه، انتشاره، مؤسساته»، محاضرة على النت يمكن الرجــوع إليها على موقع المعهد الإسلامي باليابان على عنوان
http://islamcenter.or.jp.

٩. أبو بكر موريموتو هو أحد ناشطي المركز الإسلامي باليابان ومؤلف كتاب
Islam and Japan. Its Past, Present and Future, Islamic Center in Japan, Tôkyô, 1980.

10. Nabil Bin Mohammed El-Maghrabi, Mohamed Ahmed Soliman et Mehmet Arif Adli, art. cité.

١١. نقلاً عن

M. A. Chaikh, "Japanese Call for Better Understanding of Islam: Export-driven or Genuine Openness?",

نصٌ على النت يمكن الرجوع إليه على عنوان
http://www.mediamonitors.net/mashiakh1.html.
جاء إنشاء هذه اللجنة على أثر قيام مشروع دراسات للحقل الإسلامي، في عام ١٩٩٧، مهمته «حفز فهم العالم الإسلامي» عبر تنسيق جهود أقسام الدراســات العربيــة أو الإســلامية أو الشرقية التي تكاثرت خلال العقد الأخير في الجامعات اليابانية. وكان تقريرٌ حول الدراسات التي أجريت حول هذا الموضوع قد نشره

Kazuo Miyaji, *Middle East Studies in Japan*, Islamic Area Studies Working Paper Series, Tôkyô, 1999.

انظر أيضًا
Katakura Kunio, "Japan Policy on Islam: Rethinking the Dialogue Approach", *Gaiko Forum*, été 2002, http://www.gaikoforum.com/2002summer.htm.

١٢. انظر،

Bushra Anis, "The Emergence of Islam and the Status of Muslim Minority in Japan", *Journal of Muslim Minority Affairs*, XVIII, 2, 1998.

13. M.Kurasawa, art. cité.

14. *Ibid.*

١٥. لا نتبين مؤدى الجدل حول الخمر من دون أن نتذكر الأسلوب الذي طرحت به هذه المسألة في تركيا جد المسلمة حيث يُعدُّ تناول مشروب العرق، بالنسبة لكثيرين من الأتـــراك، أحـــد السمات التكوينية لهويتهم القومية.

16. Muhammad Salman Sugimoto, "Applying the Concept of Social Marketing to the Call to Islam", *Al-Irshâd*, vol. 4, décembre 2000.

17. M. A. Chaikh, art. cité.

١٨. هيئة دعوية ذات منشأ باكستاني.

المحتويات

الهوية والحداثة
الرحالة المصريون في اليابان

المؤلف في سطور

آلان روسيّون (١٩٥٢ - ٢٠٠٧)

باحث سياسي- اجتماعي مصري الأم وفرنسي الأب.

حاصل على دكتوراه الدولة من جامعة باريس ٣ - السوربون الجديدة

كان مدير أبحاث بالمعهد القومي للبحث العلمي بباريس.

كان مديرًا للسيداج بالقاهرة.

صاحب عديد من الدراسات حول هجرات العمل في الشرق الأدنى والإسلام السياسي وإصلاح حالة المرأة وأدب الرحلة العربي الحديث ومخاطر اللبرلة الاقتصادية في مصر والجزائر ومسائل الإصلاح الاجتماعي والهوية.

المترجم في سطور

بشير السباعي

شاعر ومؤرخ ومترجم مصري.

من أعماله:

تأليف:

. **مرايا الانتلجنتسيا**، دار النيل، الإسكندرية، ١٩٩٥.

. **فوق الأرصفة المنسية**، الحوار المتمدن، ٢٠١٢.

ترجمة:

ـ ز. أ. ليڤين: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر**، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨.

ط٢ تحت عنوان: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام**، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٧.

ـ ز. أ. ليڤين: **التنوير والقومية. تطور الفكر الاجتماعي العربي الحديث**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧.

ـ چورچ حنين، **لا مبررات الوجود**، أصوات، القاهرة، ١٩٨٧ (بالاشتراك مع أنور كامل).

ـ تيموثي ميتشل، **استعمار مصر**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠ (بالاشتراك مع أحمد حسان.

ـ ك. پ. كاڤافي: **قصائد**، دار إلياس، القاهرة، ١٩٩١.

. ط٢ (مزيدة) تحت عنوان: **آه يا لون بشرة من ياسمين!** ، العلاقات الثقافية الخارجية، القاهرة، ٢٠١١.

ـ تيموثي ميتشل، **مصر في الخطاب الأميركي**، مؤسسة عيبال، نيقوسيا، ١٩٩١.

ـ تزڤيتان تودوروڤ، **فتح أمريكا، مسألة الآخر**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.

ط٢، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٣.

ـ روبير مانتران (إشراف): **تاريخ الدولة العثمانية**، جزءان، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٣.

ـ فيليب فارج ويوسف كرباج: **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.

ـ إدواردو جاليانو: **الشرايين المفتوحة لأمريكا اللاتينية. تاريخ مضاد**، دار النيل، الإسكندرية، ١٩٩٤ (بالاشتراك مع أحمد حسان).

ـ توماش ماستناك: **الإسلام وخلق الهوية الأوروبية**، دار النيل، الإسكندرية، ١٩٩٥.

ط٢، الملتقى، مراكش، ٣، ١٩٩٩.

ـ هنري لورنس وآخرون: **الحملة الفرنسية في مصر: بونابرت والإسلام**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

ـ توماش ماستناك: **أوروبا وتدمير الآخر. الهنود الحمر والأتراك والبوسنويون**، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٥.

ـ چورچ حنين: **أعمال مختارة**، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩٦.

ط٢ (مزيدة) تحت عنوان: **منظورات**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.

ـ تيموثي ميتشل: **الديموقراطية والدولة في العالم العربي**، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٦.

ط٢، ٢٠٠٥.

ـ زكاري لوكمان: **خطاب الأفندية الاجتماعي، ١٨٩٩-١٩١٤**، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٧.

ـ چان-كلود جارسان: **ازدهار وانهيار حاضرة مصرية: قوص**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.

ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.

ـ هنري لورنس: **المملكة المستحيلة. فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.

ـ هنري لورنس: **بونابرت والإسلام. بونابرت والدولة اليهودية**، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٨.

ـ چويس منصور: **افتح أبواب الليل**، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩٨.

ـ عبد الله الشيخ موسى: **الكاتب والسلطة**، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٩.

ـ فرنان برودل: **هوية فرنسا**، المجلد الأول: **المكان والتاريخ**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١.

ـ فرنان برودل: **هوية فرنسا**، المجلد الثاني: **الناس والأشياء**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الجزء الأول ٢٠٠٠، الجزء الثاني، ٢٠٠٠.

ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١.
ـ صفاء فتحي: إرهاب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٩٩.
ط ٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.
ـ هنري لورنس: الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر، الاستشراق المتأسلم في فرنسا (١٦٩٨-١٧٩٨)، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٩.
ـ برنار نويل: لسان أنّا، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٩.
ط٢، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٠.
ـ هنري لورنس: كليبر في مصر، المواجهة الدرامية مع بونابرت، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٩.
ـ جاك دريدا وصفاء فتحي: دريدا... من جهة أخرى، فيلم تسجيلي، أخبار الأدب، القاهرة، ١٩٩٩.
ـ برنار نويل: حالة جرامشي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.
ـ أندريه ريمون: المصريون والفرنسيون في القاهرة (١٧٩٨-١٨٠١)، عين، القاهرة، ٢٠٠١.
ـ نوربرت إيلياس وآخرون: التمدن بين الاجتماع والتاريخ، متون عصرية في العلوم لاجتماعية، ٢، القاهرة، ٢٠٠١، (بالاشتراك مع إيمان فرج).
ـ شارل بودلير: سأم باريس، الكتابة الأخرى، القاهرة، ديسمبر، ٢٠٠١.
ط١ منفصلة، دار آفاق، القاهرة – منشورات الجمل، كولونيا،٢٠٠٧.
ـ ميشيل بالار: الحملات الصليبية والشرق اللاتيني، عين، القاهرة، ٢٠٠٣.
ـ آلان جريش وطارق رمضان: حوار حول الإسلام، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٣.
ـ هنري لورنس: المغامر والمستشرق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.
ـ توماش ماستناك: السلام الصليبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.
ط ٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.
ـ جاك بيرك: أيُّ إسلام؟، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٤.
ـ ريشار جاكمون: بَيْنَ كَتَبَةٍ وكُتَّاب، الحقل الأدبي في مصر المعاصرة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ٢٠٠٤.
ـ هنري لورنس: المشرق العربي في الزمن الأمريكي. من حرب الخليج إلى حرب العراق، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٥.

ــ هنري لورنس: **مسألة فلسطين، الكتاب الأول، ١٧٩٨-١٩١٤**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.

ط ٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

ــ ايف ميشو (إشراف) **جامعة كل المعارف: ما المجتمع؟**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ (بالاشتراك مع آخرين).

ــ ايف ميشو (إشراف) **جامعة كل المعارف: ما الثقافة؟**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ (بالاشتراك مع آخرين).

ــ ميكائيل لووي وأوليڤييه روا وموريس باربييه: **حول الدين والعلمانية**، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٦.

ــ تيموثي ميتشل: **دراستان حول التراث والحداثة**، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٦.

ــ هنري لورنس: **مسألة فلسطين، الكتاب الثاني، ١٩١٤-١٩٢٢**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.

ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

ــ هنري لورنس: **مسألة فلسطين، الكتاب الثالث، ١٩٢٢-١٩٣١**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧.

ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

ــ هنري لورنس: **مسألة فلسطين، الكتاب الرابع، ١٩٣٢-١٩٤٧**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٧.

ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

ــ هنري لورنس: **مسألة فلسطين، الكتاب الخامس، ١٩٤٧-١٩٥٦**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨.

ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

ــ هنري لورنس: **مسألة فلسطين، الكتاب السادس، ١٩٥٦-١٩٦٧**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.

ــ جلبير الأشقر: **العربُ والمحرقةُ النازية، حربُ المرويّات العربيةُ - الإسرائيليةُ**، المركز القومي للترجمة، القاهرة - دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠.

ـ هنري لورنس: الإمبراطورية وأعداؤها، المسألة الإمبراطورية في التاريخ، المركز القـــومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
ـ تيموثي ميتشل: حكمُ الخبراء، مصر، التكنو- سياسة، الحداثة، [التمهيد والمدخل والفصول ٤، ٥، ٦، ٧]، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠.
ـ هنري لورنس: مسألة فلسطين، الكتاب السابع، ١٩٦٧-١٩٧٣، المركز القومي للترجمـــة، القاهرة، ٢٠١٢.